Hashia Abdull Hakim

قد انطبع بعون الله الحكيم العليم وبأفضاله الجزيل العظيم

الحاشية عبد الحكيم

على

الخيالي

١٢٩٣

في المطبع المنيع الرفيع المعتبر الى منشى نول كشور

اطلاع

اس مطبع مین ہر علم وفن کی کتب موجود ہین شائقین کو فہرست مطول سے جو علیحدہ موجود ہی اور درخواست کرنے سے مل سکتی ہے معلوم ہو سکتا ہی کہ قیمت اس سال مین نہایت ارزان مقرر ہوئی ہی ہم صرف کتب علوم عربی درسی صرف ونحو ومنطق ومعانی ودینیات وکتب مذہبی اسلام فارسی وعربی وغیرہ کی کچھ کتابین ذیل مین درج کرتے ہین

کتب علوم عربی درسی صرف ونحو ومنطق ومعانی ودینیات وغیرہ

میزان الصرف ۔ علم صرف کی ابتدائی کتاب ہی
تبیان شرح میزان الصرف ۔ مصنفہ مولوی عبد الحی صاحب ۔
صرف میر ۔ میر سید شریف کی تصنیف ہے مشہور کتاب ہے ۔
پنج گنج وزبدہ ۔ مشہور کتاب ہے علم صرف مین رسالہ ہے
دستور المبتدی ۔ قواعد صرف مین بہت مفید کتاب ہی
احیاء العلوم ۔ عربی تصنیف امام محمد غزالی رح یہ نہایت مستند وعمدہ کتاب ہی ۔ مطبوعہ مکرر ۔
فصول اکبری در علم صرف مع رسالہ لامیہ وگوہر منظوم
رکاز الاصول ۔ شرح حامل المتن فصول اکبری تصنیف مولوی حمایت علی ۔
مراح الارواح ۔ در علم صرف از احمد بن علی مین مشہور کتاب ہے ۔
شافیہ محشی ۔ علم صرف مین از ابن حاجب
مجموعہ نحو میر ۔ مصنف مختلف ۔
بدیع المیزان ۔ علم معقول مین مشہور کتاب ہی
ہدایت النحو ۔ مشہور نحو کی کتاب ہے ۔
رضی شرح کافیہ ۔ تصنیف محمد ابن الحسن استرابادی محشی ہے ۔
ایضاً مطبوعہ دہلی ۔
شرح ملا محشی شرح کافیہ نحو از ملا جامی مشہور کتاب ہے
ایضاً ۔ کاغذ فاختہ ۔
قال اقول منطق ۔
رسالہ ایضاحات مسمی بہ منتخب المختلطات یہ حاشیہ قطبی کا ہی ۔
قطبی منطق ۔ ملا قطب الدین کی تصنیف ہے مشہور کتاب ہے ۔
ایضاً مطبوعہ جدید ۔
آداب مُعینیہ ۔ در علم مناظرہ تصنیف مولوی معین الدین صاحب ۔
میبذی ۔ فن حکمت مین عالی درجہ کی کتاب ہی درسی
شرح اشارات حکمت مین مصنفہ ملا نصیر الدین محقق طوسی ۔
شرح مائۃ عامل ۔ علم نحو مین مشہور کتاب درسی ہے
مجموعہ منطق ۔ شامل بارہ کتاب تصنیف مختلف
شمس بازغہ ۔ مصنفہ ملا محمود جونپوری در فن حکمت مطبوعہ لدھیانہ ۔
ایضاً مع حل وشرح بہ تحشی مولانا حاجی حافظ محمد عبد الحی صاحب

شرح سلم ملا مبین مع تصدیقات مشہور کتاب درسی ہے ۔
کافیہ نحو محشی ۔ عربی از ابن حاجب بخط نسخ ۔
مقامات حریری ۔ فن ادب مین مع ترجمہ عمدہ چھاپی گئی ۔
مطول ۔ فن معانی مین مستند وعمدہ کتاب درسی ہے
مختصر المعانی ۔ بہ تحشی معقول اور اوسکی آخر مین حاشیہ خطائی ہے ۔
میر قطبی ۔ منطق مین یکتا التصنیف حضرت میر سید شریف علامہ ۔
ایضاً ۔ مطبوعہ جدید مع شرح دیباچہ قطبی ۔
عمدہ شرح زبدہ ۔ در علم صرف تصنیف مولوی محمد رحمۃ اللہ صاحب ۔
شرح تہذیب ۔ در علم منطق بحواشی مولوی عبد الحی صاحب مطبع علی بخش خان ۔
شرح کافیہ فارسی منظوم ۔ در حل مطالب تصنیف مولوی محمد ابراہیم مرحوم ۔
تسہیل الکافیہ عربی ۔ شرح کافیہ تصنیف مولانا عبد الحق خیرآبادی ۔
شرح الیاس ۔ مسائل فقہ مین مستند کتاب ہی
ہدیۃ المختار ۔ یہ شرح رسالہ عضدیہ معقول مین
تعبیر الرویا ۔ یعنی خواب نامہ تصنیف محمد بن سیرین معتبر مستند کتاب ہے ۔
مختصر الوقایہ محشی ۔
تفسیر بیضاوی شریف دو مجلد مین تصنیف عبد اللہ بن عمر قاضی بیضاوی مشہور ۔
نور الہدی ۔
صحیح مسلم ۔ مع شرح نووی حدیث صحاح ستہ سے دو جلد مبسوط مین ہے تصنیف متن ابو الحسین مسلم اور شارح محی الدین ابو بکر زکریا
قسطلانی مسمی بارشاد الساری شرح بخاری تصنیف مولانا شہاب الدین احمد خطیب قسطلانی دس جلد مین ۔
تفسیر جلالین مسمی تفسیر غفاری تصنیف مولوی حاجی تراب علی مرحوم مطبوعہ نظامی ۔
دلائل الخیرات مترجم فارسی کامل مع شرح مزج یہ کتاب مع شرح وترجمہ نہایت درستی وصحت سے طبع ہوئی ۔
کتاب مغازی الرسول وفتوح الشام وفتوح المصر



قد انطبع بعون الله الحكيم العليم وبافضاله الجزيل العظيم

الحاشية عبد الحكيم على الخيالي

١٢٩٣ هـ

في المطبع المنير الرفيع المعتزى الى منشي نول كشور

بسم الله الرحمن الرحيم

يا من تقدس ذاته عن احاطة الافكار، وتنزهت صفاته عن ادراك الانظار، نحمدك حمداً نفحت في رياض
القدس ازهاره، وانتشرت في محافل الانس نفحاته، ونصلي على من رقي فوق السبعة الافهام، واوحى له
ما لا يحيط به الاوهام، وعلى آله الذين هم كسفينة نوح عليه السلام من ركبها نجا، واصحابه الذين هم كالنجوم من
اقتدى بهم اهتدى، وبعد فيقول العبد المسكين عبد الحكيم بن شمس الدين ان شرح العقائد النسفية
للملك القمقام والقرم الهمام العالم الرباني سعد الملة والدين التفتازاني لكونه خير منتخب ومنتخب قد اشتهر في الفحول
وتناولته ايدي القبول فاماطوا عنه الغواشي وكتبوا عليه الحواشي ثم ان منها ما علقه الفاضل المحقق الالمعي المدقق
للطف معانيه وحسن مبانيه قد امتدت عليه اعناق الخواطر وسهرت لاجله اعين الدياجر لكن ما اتوا بما يروي
الغليل ويشفي العليل لما ان ابكاره آبية عن خطبة كل خاطب ومخدراته محتجبة لا تنجلي لكل طالب فصرفت برهة
من عنفوان الشباب في حل مبانيه وانتهبت فرصة عن اعين الزمان لتحقيق معانيه فقيدت اوابده
واستنت شوارده وحققت مقاصده وبينت مصادره وموارده اخذ الصنع القاصرين محجوبا عن شبهة الناظرين
فجاء بحمد الله تعالى موافقا للمأمول وتم بعون الله تعالى مطابقا للمسئول ثم اتحفته تحفة نجرانية من تقلد باياديه كوامل
الاحسان، ازال بكرمه السنة عن الزمان عمر رباع الخافقين بحسن معدلته وشمل شمل الخلائق بلطف سلطنته وهو
النير الاعظم المرتقي في مدارج السعادة والسعد الاكبر المسعود بتاج الخلافة مالك رقاب الملوك الجامع بين السلطنة والسلوك
رئيس مقاعد الفضل والعلم مرصص قواعد الجود والحلم مجاهد الكفرة والعناد في الله تعالى حق الجهاد وجاعلهم حرز
السباع في البوادي والوهاد مرجعين بقذف النبال والرماح الهواطل يهتف الهاتف قل جاء الحق وزهق الباطل

مزيل الظلماء والصلاة ماحي الملة الغراء المؤيد بجنود من عند الله تعالى الاله المجازي ابو المظفر شهاب الدين
شاهجهان بادشاه فهو الذي يتولاه وحاميه سيد المرسلين بالتربية والتكميل بغير الوسائط فيه من صفات
من التعطيل والتبطيل الذي هو اجل آثار العطف الالهية الكبرى من حضرته والعناية العظمى من ولته والتقديس بعد آ
في جميع الاحوال حتى نودي من سرادقات الجلال ما اوحد مثل ما اوتيت عطايا من ربك بما اوزعت فملك
العلى التعام على القلب المجتهدي الا وحدي المستعد بترويج الدين الاحمدي ثم من التجا الى جنابه فقد فاز بشرفها عليا
ومن صدف عنه لم يجد نصيرا ولا وليا لا زال عتبة الملتزم الاكابر وسدة مستلم شفاه الجبابرة اللهم العليقا بالعائذ بها
زودنا يوم التناد ارزقه الاستقامة والسداد قوله الحمد لله المستأهل اي المستوجب في الصحاح تقول فلان اهل لكذا ولا تقل مستأهل
والعامة تقوله لكن في القاموس استأهله استوجبه لغة جيدة وانكار الجوهري باطل قال القاضي في تفسير الفاتحة
مستأهل لان يحمل الخ فان قلت اسماء الله تعالى توقيفية ولم يرد المستأهل في اسماء الله تعالى قلت اراد به المعنى الوصفي
العام ذهابا الى انحصار معنى ذاته لا بعنوانه المخصوصة كما عبر عن ذاته بما في قوله تعالى والسماء وما بناها قصدا الى
الوصف اي شيء اتصف بالبناء دون ذاته المخصوصة واعتبر د واجد المسترادفين مورد الآخرة قد ورد في الحديث
اهل النعمة والفضل هنا الثناء الحسن الا اختار مذهب القاضي من انه اذا اتصف ذاته بصفة يجوز اطلاق اللفظ الدال عليه
اذا لم يوهم النقص مع فيها نظر قوله والصلاة فعلة من صلى اذا دعا هو اسم يوضع موضع المصدر تقول صليت صلوة
ولا تقول تصلية درود فرستادن ٭ والسيد من ساد قومه يسود سيادة مهتر شدن فعيل جمع على سادة كسرى
وسلمة ولا نظير لها يدل على ذلك انه جمع على سيائد مثل تبيع وتبائع وقال البصريون فعيل جمع على فعلة كانهم جمعوا
سائد كقائد وقادة وعلى سيائد بالهمزة على خلاف القياس كجيد بالقياس بلا همزة كذا في الصحاح ٭ وآل محمد
قيل اتباعه قيل امته وقيل اهل بيته وقيل آل الرجل ولده وقيل قومه وقيل اهله الذين حرمت عليهم الصدقة وفي
رواية انس سئل النبي صلى الله عليه وسلم من آل محمد قال كل مؤمن تقي كذا في الشفاء والصحب جمع الصاحب كركب وراكب
من صحب يصحب صحبة وصحابة بمعنى صحبت كردن ياد كردن المراد هم الذين طالت صحبتهم مع الرسول عليهم السلام مسلمين
وقيل لا يشترط الرؤية وقيل هم مسلمون رأوا النبي عليه السلام فذكرها بعد الآل تخصيص بعد التعميم والتعميم بعد التخصيص
قوله السبل جمع السبيل هو الطريق يذكر ويؤنث قال الله تعالى قل هذه سبيلي ادعو وقال الله تعالى وان يروا سبيل ا
يتخذوه سبيلا قوله الامم بها سنته وآدابه واخلاقه ٭ قد نونك ٭ جواب اما باعتبار الاخبار والاعلام هو اسم فعل
بمعنى حسبك ويرفع بمعنى يكفيك ٭ قال ابن هشام بكسر النون وسكون الباء الموحدة المفصلح فعلى الاول منصوب

على المفعولية وعلى الثاني مرفوع على الابتداء ﴿ فيا ايها الساري ﴾ من السراية بمعنى شب رفتن من صب منادى
بحذف حرف النداء ووقع مقصر مغالشه طالب سرار العقائد النسفية بدون هذا الكتاب بسار في ظلمة الليل في تحيره
وعدم الاهتداء الى مقصده فهذا الكتاب بالمصباح في كونه آلة الاهتداء ثم استعمل لفظ المشبه به في المشبه بيجير لكونه
استعارة تمثيلية على التشبيه البينة بالبينة ﴿ كتاب ﴾ خبر مبتدأ محذوف اي هو كتاب والجملة استيناف لبيان كونه مرآة
والمكامن ﴿ جمع مكمن من مكن يكونا اذا اختفى وهو موضعه بالخفية للمبالغة اي المواضع الخفية غاية الخفاء والاوان الحين وجمع
اونة كزمان وازمنة ﴿ والدعة ﴾ السكينة ﴿ والجادة ﴾ بالجيم وتشديد الدال معظم الطريق ﴿ والايجاز ﴾ كوتاه كردن سخن ﴿ والتعمية
عميت معنى البيت تعمية پوشيده كردن منه المعمى من الشعر واصله عمى الامر اذا التبس ﴿ والالغاز ﴾ من لغز في
كلامه اذا عمى مراده والاسم اللغز والجمع الغاز ﴿ وحميت ﴾ على صيغة المتكلم من حام الطائر وغيره حول الشيء يحوم حوما
وحومانا اي دار ﴿ نا مضد مينه ﴾ رسيت من رام يروم روما طلب عطفه عليه واراد بالشين المساعي الحالية بالدلائل والمبين
الخالية عنها على ما ذكره قدس سره في حاشية المطالع اوارادوا الحروف المنطوقة وغير المنطوقة بذكر الخاص وارادة العام
والمعنى حين ما رست تبيع الفاظه حرفا حرفا من سقم اللفظ والمعنى ﴿ وفي الخفة ﴾ اشارة الى ان في خزانته نفائس اخرى غير الكتاب
من ملحقاتها وتوابعها وفي بعض النسخ التحف هو تصحيف والاتحاف لا يكون الى الخزانة ولو سلم فالواجب التحفت به
بزيادة الباء في الصحاح التحفت ما اتحف به الرجل من البر ﴿ والعلى ﴾ الرفعة والشرف فان ضممت قصرت وان فتحت
مددت ﴿ المثل ﴾ بفتح الميم والثاء المثلثة الصفة الاقتباس من قوله تعالى وله المثل الاعلى في السموات والارض
﴿ الصاحب ﴾ مطلق الوزير لانه يصاحب السلطان ﴿ الدستور ﴾ بضم الدال فارسي معرب وهو الوزير الكبير الذي يرجع
في احوال الناس الى ما يرسمه واصله الدفتر الذي جمع فيه قوانين الملك وضوابطه ﴿ يطوى ﴾ على صيغة المجهول
من الطي يعني در نورديده ميشود ﴿ ضرب ﴿ الفج ﴾ بفتح الفاء وتشديد الجيم الطريق الواسع بين الجبلين ﴿ العميق ﴾ ذو العمق
وهو القعر البعيد والفج الوادي وفي اختيار الفج اشارة الى كثرة الواردين على بابه مع تحمل المشاق ﴿ يستقبله ﴾ من الاستقبال
پيشواشدن ﴿ الآمال ﴾ جمع الامل هو الرجاء عبر عن ذوي الامال بالامال اشارة الى انهم لاعتمادهم على مكارم
اخلاقه يصير من حين التوجه الى بابه نفس الآمال ﴿ السحيق ﴾ البعيد ﴿ باهت ﴾ من المباهات وهي المفاخرة ﴿ والتيجان
جمع التاج ﴿ والهامة ﴾ الرأس والجمع هام ﴿ والحلل ﴾ جمع حلة بضم الحاء وتشديد اللام ازار ورداء شبه التيجان والحلل
باشخاص تنوى مفاخرة بسبب كمالاتهم على طريق الاستعارة بالكناية واثبت لها المباهات تخييلا والمقصود ان الوزارة والامارة
قد استقر في مقره وكملت بذاته ولعل وجه جمع تيجان والحلل اشارة الى حيازته جميع وجوه الوزارة والامارة ﴿ وسكب

فیل من الولایة من حد حسب فی التاج الولایة والی شدن والنعت الی وفتح الواو وهو الوجه ویجوز کسرها
الولایة دوست شدن والنعت الی بکسر الواو وهو الوجه ویجوز فتحها فعلی هذا الصواب والی لکن ذکر فی شرح
المواقف فی الاستعداد بمعنی الولی النصیر وقیل هو بمعنی المتولی للامر والقائم به الایادی جمع الایدی جمع الید بمعنی
النعمة والشیم عطف تفسیری المشبه بیته تربیة للعلماء وترویجه للعلوم وحفظها عن الضیاعة تهیئة من اتخذ یدا خوانه عند المرتقب
وحفظه عن الوقوع فیها فقوله اتخذ ایدی العلماء والعلوم به استعارة تمثیلیة الالویة جمع اللواء بکسر اللام ممدودا
العلم الصغیر ویقال له البیرق وفی اختیارها علی الاعلام اشارة الی انصابه مراسم الشرع صغیرها وکبیرها والرسوم
جمع رسم وهی العلامة عطف تفسیری للالویة ویجوز ان یخص الاول بما هو شعار الاسلام حائزة بالحاء المهملة والزای
المعجمة اسم فاعل من الحوز وهو الجمع حازه یحوزه حوزا وحیازة والمآثر جمع مأثرة بفتح الثاء وضمها وهی المکرمة
لانها تؤثر ای تذکر وتوثر بها قرنا عن قرن یتحدثون بها والمفاخر جمع مفخرة بفتح الخاء ومنها المأثرة فهو
تکریر للاول لکن بغیر لفظه للتقریر ویجوز ان یراد بالاول المکارم الحسبیة ومن الثانی النسبیة یقال مفخرة افتخر فخرا
اذا کنت اکرم منها ابا واما الالف فی الاول بدل عن الزانیات والالام عوض عن الضمیر ای اعلاها واول الزانیات
وآخرها وهو کنایة عن حائطة بجمیعها والمدارج جمع مدرجة بفتح المیم وهی المذهب المسالک انتقاد فعال للمبالغة
من نقدت الدراهم اذا اخرجت منه الزیف والمعارج المصاعد جمع معرج من عرج فی الدرجة ارتقی
والوفاق المشتغل من حد ضرب الطوق بفتح الطاء وسکون الواو والوسع والطاقة وقوله عن حد الامکان
اعداء خارج عن حد الامکان للالتقاء ومن الصیت الذکر الجمیل الذی ینتشر فی الناس اصله من الواو انقلبت
لانکسار ما قبلها کالضوء علی فعل بکسر العین للفرق بین الصوت المسموع وبین الذکر المعلوم وصیت جلاله
فاعل شمل الوهم مفعوله نائی بعید نافیة والخیل الخیلاء ینداشتن و طیف الخیال مجیئه بالنوم یقال طیف الخیال
یطیف طیفا وسلطان الخیال صورتی که بخواب ببینند والسامی اسم فاعل من السمو وهو العلو والناظورة مبالغة فی الحفظ
والدیوان صاحب الدفتر المذکور واصله کلمة الذی من وضع الکتاب جعفر وقد نقله الی العرب اینی الی
الوزراء ینظرون الیه انما تنوعت لما امره قد یقال هو مبالغة فی ناظر بمعنی الحافظ فالدیوان بمعنی الدفتر الذی جمع فی
الطالع آصف علم وزیر سلیمان علیه السلام استعارة للممدوح باعتبار وصفه المشهور من کونه وزیرا عظیما انفذ الحکم ساعیا
نحو نشر المعالی ... الاخلاق نظرا الی ... العلماء وتشیید ... المتقین ... فی ... الی کونه ...
الذین ... علی ... الا ... علیه السلام ...

لما ان يحدث بكل ما سمع والباء في بكماله للملابسة فيكون الجار والمجرور حالا من المبتدأ المحذوف اعني هو او للسببية ﴿ وفي الاوج ﴾ حال من ضمير كامل قدم عليه رعاية للوزن ﴿ وبدر ﴾ خبر المبتدأ المحذوف اي هو ملتبسا بكماله او بسبب كماله بدر كامل حال كونه بدرا في الاوج ﴿ الزاخر ﴾ بالزاي والخاء المعجمتين والراء المهملة من زخر الوادي اذا امتد جدا وارتفع ﴿ النوال ﴾ العطاء والجار كما عرفت في بكماله ﴿ في كل علم ﴾ متعلق بمتبحر يقال تبحر في العلم تعمق وتوسع ﴿ وفي فن ﴾ متعلق بحمال اي بارع ﴿ وعالم ﴾ بفتح اللام اسم لما يعلم به كالعالم ﴿ سحبان ﴾ اسم رجل من بني وائل كان بينا بليغا يضرب به المثل في البيان ﴿ عي ﴾ على وزن فعل من العجائب من العي على خلاف البيان وقد عي في منطقه وعي ايضا فهو عيي على وزن فعيل وعي على وزن فعل ﴿ ومعن ﴾ بفتح الميم وسكون العين المهملة ابن زائدة الشيباني كان اجود العرب ﴿ والبليغ ﴾ من البلوغ وهو الوصول من حد نصر ﴿ والبخل ﴾ ضد الجود والافضال ﴿ الاحسان ﴾ … الامر … ينظر الى ما يؤل اليه عاقبته ﴿ الثاقب ﴾ المضيء ترك مفعول ﴿ يبذل ﴾ قصدا الى التعميم ﴿ ليبيض ﴾ … بلفظ موكد … ترك العطف … من ماله في حق الانتفاع والبذل منه اشارة الى ان انتفاع الناس بماله … لا ريب فيه ﴿ التراحم ﴾ … ﴿ الوجنات ﴾ جمع وجنة … اسم فاعل من ترقع اي ليس المرتفع وفي جعل فعاله … اشارة الى ان جميع افعاله جميلة ﴿ فشا ﴾ … پراگنده شدن من حد نصر وترك المتعلق للتعميم ﴿ الغرة ﴾ بياض في جبهة الفرس فوق الدرهم وغرة كل شيء اوله واكرمه فعلى الاول استعارة بالكناية وتخييلية وعلى الثاني حقيقة … المقصود … من المبالغة ما لا يخفى ﴿ مدين ﴾ قرية شعيب عليه السلام ﴿ والمآثر ﴾ جمع … ترشيح لذلك التشبيه … تلميح الى قوله تعالى ولما ورد ماء مدين وجد عليه امة من الناس يسقون ﴿ فان ﴾ … عطف على … ﴿ السماك ﴾ كوكبان نيران … السماك الاعزل والسماك الرامح … الى القبول … ذكر السعادة والكوكب … من لطافة … الشعري ﴿ والله ولي الاعانة ﴾ … ﴿ وكيلا ﴾ حال … الاستعانة به تعالى والتوكل عليه … في حصول الامل الى قبول الممدوح كتابه … قوله النحرير … النحرير العالم المتقن … النحرير البليغ في العلم كانه نحر الشيء علما … وقد يقال … كذا ذكره الجاربردي في شرح الكشاف وما يقال انه لفظ … النحرير … من النحر … مثل الذبح في الحلق

[illegible]

والمناسبة الغلبة وانما قال كانه لعدم الجزم بالاخذ لجواز ان يكون موضوعا لهذا المعنى بالاصالة لكن تعميم التحرير
بحيث يشمل العلم والعمل مما لا يظهر له وجه لان المأخوذ في الحبر ليس الا كمال العلم ولعل المراد به مزاولة العلم وتكراره
فان الانتفاع بالبلوغ الى الكمال لا يحصل الا بها قوله عامله اه اي جزاه على عمله المعاملة فيهما بمعنى العمل اعتبارا للتعدد
والمبالغة ملتبسا باللطف بمعنى جزاء العمل على طريق المشاكلة ثم بني منه صيغة المفاعلة والخطر بالقدر كذا في الصحاح قوله
بعد ما يمن بالتسمية كلمة ما مصدرية وفي زيادة لفظ التيمن اشارة الى ان المتعلق الحقيقي للباء في بسم الله متبركا
اعني ملتبسا ومتبركا وما قيل ان متعلق الباء ابتدأ ليس معناه ان الجار والمجرور ظرف لغو واقع موقع المفعول للابتداء
بل المراد به ظرف مستقر واقع موقع الحال من الفاعل فيها ابتدا كذا افاده الشارح في حواشي التلويح ووجه ذلك
بان المقصود التبرك في تصنيف الكتاب كله باسم الله لا مجرد اوله قوله في تعقيب آه اي في ذكر الحمد بعد التسمية فان
دخول الباء هو المعقب فان قلت هذه العبارة بعد قوله بعد ما يمن بالتسمية مستدركة قلت ربما يتوهم من كون
ان النكات انما هي في ايراد الحمد بعده بخصوصه وليس كذلك فان ايراد التحميد مطلقا بعد التسمية يتضمن النكات
المذكورة فدفع ان تلك النكات انما هي في ايراد التحميد بعد التسمية واختياره على شيء آخر من غير ان يكون
لذكر التسمية مدخل ويجوز ان يكون معنى العبارة المذكورة قال الشارح بعد التسمية الحمد لله لم يورد بعده شيئا آخر
كذا على ما قاله الفاضل الهروي في حواشيه على المطول ان معنى قوله افتتح كتابه بعد التيمن بالتسمية بحمد الله انه افتتح
بعد التيمن بالتسمية بالحمد لله لم يورد بعده شيئا آخر ولا يخفى انه لا حاجة الى هذا لانه يعتقد على انه لا بد من ذكر الحمد بعد التسمية
ولا يذكر بعدها امر آخر بل يحمل على انه ذكر الحمد بعد التسمية على ما يدل عليه كلام المحشي في التلويح وان ليس الا المقال
بالتعقيب في ذكر الحمد بل امر آخر في ذكرها قال المحشي الدقيق انما ذكره بعد قوله بعد التيمن بالتسمية لان الا
في تعقيب التيمن بالتسمية بالتحميد لا في التيمن بنفس الكتاب بالحمد اعني تفسير [illegible] البيضاوي
انما الحمد بعد ما هو في التسمية على المناسبة اي التسمية وما بعده اي الحمد قول على الحسنة فيها
فعلى هذا يتحقق تعقيب التيمن بالتسمية بالتحميد في الكلام من ان لزوم التيمن في حق الكتاب الحميد ثم لا يخفى على
[illegible] ان كلمة [illegible] بالتحميد مستقل [illegible] التعقيب [illegible] الكتاب بالتحميد مما انعقد عليه الاجماع وان
لم [illegible] فانه قال ما في [illegible] الا [illegible] الى [illegible] مستقر [illegible] بالتسمية
[illegible] ما خبر التحميد عن التسمية [illegible] جميع [illegible] والتحميد في الاول [illegible] الا [illegible] الكتاب
[illegible] فقال المحشين ما ذكرنا [illegible] الحمد بعد التسمية [illegible] فالاجماع لا [illegible] نعقد

على التعقيب واما لزوم عدم الامتثال به فممنوع لانه صرح بعض شراح البخاري بان في صحة حديث التحميد مقالا فلا يصلح للحجة وقد وقع كتب رسول الله صلى الله عليه وسلم الى الملوك وكتبه للقضايا مفتتحة بالتسمية دون التحميد ولانه ذكر الامام النووي في اول شرح المسلم انما بدأ بالحمد لحديث ابي هريرة رضي الله تعالى عنه كل امر ذي بال لم يبدأ فيه بحمد الله فهو اجذم وفي رواية بالحمد فهو اقطع وفي رواية اجذم وفي رواية بذكر الله وفي رواية ببسم الله الرحمن الرحيم ثم ذكر في باب كتاب صلعم الى هرقل بالتسمية فقط فعلم ان المراد بالحمد ذكر الله لانه صلعم صدر الكتاب بالتسمية دون التحميد ولهذا ذهب الشيخ ابن الحاجب الى ان لفظ الحمد انما يحتاج اليه في الخطب دون الرسائل والوثائق ولان الحمد حقيقة اظهار صفات الكمال وهو حاصل في التسمية واعترض الفاضل الچلپي على هذا الوجه بانه انما يتم لو كان عبارة الحديث بحمد الله تعالى واما اذا كان بالحمد لله على ما سمعنا من الاساتذين فلا يتم الامتثال الا بذكر العبارتين اقول لا يخفى انه ليس المراد بالحمد لله لفظها خاصة بل يؤدي مؤداه الا ترى يكون المبتدي بحمد الله غير مبتدي بالحمد لله وممتثلا مع انه خلاف المقرر عند الكل على انك قد سمعت اختلافات الروايات فوجه الجمع ان يحمل الكل على اظهار صفات الكمال قيل ان المأمور به في الحديثين هو الابتداء بهما دون التعقيب فلا يتحقق الامتثال به اقول ان اراد بقوله ان المأمور به الابتداء المطلق الابتداء سواء كان في ضمن التعقيب او لا فلا شك ان التعقيب يستلزم الامتثال بهذا المعنى وان اراد الابتداء بشرط عدم التعقيب فهو بالسان ممنوع ولذا قيل ان الامر بالابتداء بهما امر بالتعقيب اذ لا يتحقق الابتداء الذكري بهما بدون التعقيب **قوله** وما يتوهم من تعارضهما آه وجه التعارض ان البدأ والابتداء معناه التصدير ومعنى بداءة الكتاب بكذا جعله في اوله بناء على ان الجار والمجرور واقع موقع المفعول به وهو لا يتصور بالامرين فالعمل باحد الحديثين يفوت العمل بالآخر فمنوع **قوله** اما بحمل الابتداء على العرفي آه يعني ان المراد بالابتداء في الحديثين العرفي وهو ذكر الشيء قبل المقصود وهذا امر ممتد يمكن الابتداء بهذا المعنى بامور متعددة من التسمية والتحميد وغيرهما وهذا المعنى قد تحقق في ضمن الابتداء الحقيقي وقد تحقق في ضمن الابتداء الاضافي فلا حاجة الى ما قال الفاضل الچلپي من ان المراد حمل الابتداء الواقع في حديث الحمد على العرفي او هو تخصيص بلا فائدة وبعيد عن عبارة المحشي اذ المناسب ان يقول بحمل الابتداء في احدهما على الحقيقي وفي الآخر على العرفي او الاضافي **قوله** او بحمل احدهما على الحقيقي المراد بالابتداء الحقيقي ما يكون بالنسبة الى جميع ما عداه وبالاضافي ما يكون بالنسبة الى البعض على قياس معنى القصر الحقيقي والاضافي فلا يرد ما قيل ان كون الابتداء بالتسمية حقيقيا غير مطابق للواقع اذ الابتداء الحقيقي انما يكون بما هو اول جزء التسمية لان الابتداء الحقيقي بالمعنى المذكور لا ينافي ان يكون بعض اجزائها متصفا بالتقديم على البعض كما ان اتصاف القرآن بكونه في اعلى مرتبة البلاغة بالنسبة الى ما سواه لا ينافي ان يكون بعض

ببعض شروحه بلغني عن البعض قوله ولك ان تحمل الباء آه يعني ان الباء للابتداء في كلا الحديثين والابتداء الحقيقي والباء
في قوله بسم الله بحمد الله ليس صلة للابتداء بل هو للاستعانة فيصير المعنى ان كل امر ذي بال لم يبدأ ذلك الامر
بالاستعانة بالتسمية والتحميد يكون اجذم واقطع ولا اخفاء فيه لانه يمكن الاستعانة في امر بامور متعددة فيجوز ان يستعان للابتداء
ايضا بالتسمية والتحميد بل بامر آخر لكن يلزم ان لا يكون شيء من الحمدلة والبسملة جزءا من المبتدأ اذ لا يجوز الاستعانة
في الشيء بجزئه اذ لا يكون جزء الشيء آلة له ويمكن ان يلتزم ذلك بمنع دعوى الجزئية فعليه البيان ويلزم ترك التأدب
في بسم الله وبحمد الله لكن قال السيد الشريف قدس سره في حواشي الكشاف ان كون اسم الله آلة ليس الا باعتبار
انه يتوسل اليه ببركته فقد رجع الى معنى التبرك وتوضيح الاستعانة بانه يدل على ان الفعل لا يتم بدون اسم الله كالعمل
منه اولى من هذه الحيثية من الحمل على التلبس قيل فيه نظر لان الكلام في ان الابتداء مستعينا بامر ينافي الابتداء مستعينا
بامر آخر وان لم يكن بين الاستعانتين تناف وههنا كذلك لان الابتداء مستعينا بالتسمية يوجد في آن التلفظ بالتسمية
بدون الابتداء مستعينا بالتحميد وبالعكس اقول لا نسلم ان ابتداء شيء بالاستعانة بالتسمية يوجد في آن التلفظ بها فقط
بل الاستعانة بها تبقى وتستمر الى تمام الامر المشروع فيه وكذا الحال في الاستعانة بالتحميد اذ ليس الاستعانة بهما
الا الاستعانة بالتبرك الحاصل بذكرهما وهو باق من اول المشروع فيه الى آخره ولو كان الاستعانة في آن
التلفظ فقط يلزم ان لا يكون الامر الذي شرع فيه متصلا بذكر التسمية مستعانا بها لعدم وجود التلفظ بالتسمية في
وقت الشروع في ذلك الامر نعم هذا الاعتراض جار على تقدير الملابسة على ما ياتي مع دفعه ولعل منشأ الاعتراض
توهم ان الاستعانة بهما مثل الاستعانة بالآلات الصناعية حيث ينقطع الاستعانة بها عند تركها واجاب المحشي
المدقق بان معنى الابتداء مستعينا بالتسمية والتحميد الابتداء حال كون المبتدي بحيث كان قد وقع منه الاستعانة
بهما لعدم تخلل ثالث بين الابتداء وذكرهما قوله وللملابسة آه اي يجوز ان يكون الباء في الحديثين للملابسة
فالابتداء محمول في كليهما على الحقيقي فيكون المعنى كل امر ذي بال لم يبدأ متلبسا باسم الله وحده يكون اجذم واقطع
اي ابتداء ذلك الامر لا يكون في تلك الحالة اي في ذلك الامر متلبسا حين الابتداء بهما يكون اجذم واقطع قوله ولا يخفى ان
الملابسة آه دفع لاعتراض مقدر وهو ان يقال التلبس بهما حين الابتداء محال لان التلبس بها لا يتصور الا بذكرها فذكرهما معا
محال فلو عمل باحد الحديثين كالتسمية يكون التلبس بها ويكون متلبسا بالتحميد وبالعكس لا يكون متلبسا بالتسمية وحاصل الدفع ان الملابسة
[illegible] الاتصال عام شامل للاستعانة بالشيء على سبيل الجزئية بان يكون ذلك الشيء جزءا من ذلك الامر وشامل للملابسة
بان يكون الشيء [illegible] في ذلك الامر بان يتوسط بينهما فيجوز ان يجعل الحمد جزءا من الكتاب بذكر التسمية قبل الحمد للاستعانة

بلا توسط زمان بينهما فيكون ان الابتداء آن تلبس المبتدى بهما اي التلبس بالتحميد فقط لان اول آن الابتداء بعينه آن
التلبس بالتحميد لان الابتداء بعينه ابتداء التحميد لكونه جزء منه والباء للسببية فلكونهما ذكرا قبله بلا توسط زمان لم يرد
المحشي بقوله فيكون آن الابتداء آن التلبس بهما ان آن الابتداء آن المصاحبة والمقارنة بهما حتى يرد عليه ان كل واحد
من التسمية والتحميد امر آني لا يمكن اجتماعهما في زمان احد فالتلبس باحدهما يخل التلبس بالآخر فكيف يتصور مقارنتهما
ومصاحبتهما في آن واحد قال المحشي المدقق وفيه لان كون الملابسة التي هي معنى الباء بمعنى الاتصال
محل بحث مع ان الظاهر ان المقصود من الحيثيتين على تقدير الملابسة ملابسة المبتدي لهما و[illegible] المتبادر منها الملابسة لا تتم
بها اقول ذكر الشيخ المحقق جلال الدين السيوطي في شرح الالفية قال اصحابنا باء الملابسة نوعان احدهما التي
لا يصل الفعل الى مفعوله الا بها نحو مررت بزيد لما لتصوق المرور بمكان القرب منه جعل كالملتصق به والآخر الباء
التي تدخل على المفعول المتصف بفعل او كانت بقية مباشرة الفاعل للمفعول نحو امسكته بيده الاصل امسكت يده
فما دخلت الباء ليعلم ان امساكك اياه كان بمباشرة منك بخلاف نحو امسكت بيده فان الباء دالة على [illegible]
من التصرف به وجه من غير مباشرة انتهى فعلم ان باء الملابسة تستعمل بمعنى الاتصال بالفعل كما في مررت بزيد وبمعنى
المقارنة والمباشرة بمدخوله كما في امسكت بيده فاندفع البحث الاول [illegible] بعض الفضلاء ان الملابسة
[illegible] الفعل [illegible] فاعل الفعل الذي هي في حيزه وتعلقه بمفعوله حال [illegible] من [illegible] المكشوف
[illegible] على وقوع الابتداء بالمجرور على جهة الجزئية فان الجزئية من [illegible] غير [illegible] كما عرفت في امسكت
[illegible] المجرور [illegible] المقصود [illegible] الجزئية من الابتداء غير لازم [illegible] فاقول
[illegible] الابتداء [illegible] المتبادر [illegible] بالابتداء [illegible]
[illegible] ان [illegible] المحشي [illegible] على تقدير ان [illegible] الملابسة [illegible] على الملابسة
[illegible] كما هو المقصود فلا حاجة الى [illegible] كما لا يخفى ثم [illegible] وجه الملابسة [illegible]
[illegible] ان [illegible] قال ان التلبس على [illegible]
[illegible] المقصود [illegible] الملابسة [illegible] المحشي [illegible]
[illegible] ان [illegible] التحميد [illegible]
[illegible] قال المحشي [illegible]
[illegible] الابتداء [illegible] الملابسة [illegible] انتهى

ولا يخفى ان قوله ليتم وقوع الابتداء بالتسمية آه يأبى عن هذا التوجيه فانه يدل على ان الاتصال قسم من الملابسة
ويمكن ان يوجه كلام المحشي ويكون المراد بالتلبس هو المصاحبة بان المراد بقوله آن الابتداء ان التلبس جاز ان يكون
الابتداء زمان التلبس بها لان آن الابتداء الذي هو بعينه آن التلبس بالتحميد ملاصق للآن الذي هو آن التلبس
بالحرف الاخير من التسمية فيكون الزمان الذي فيه الابتداء وهو الزمان المركب من ذينك الآنين هو بعينه زمان
التلبس بها كما لا يخفى لكن قوله ليتم يأبى عن هذا التوجيه ايضا **قوله** الظاهر ان الباء صلة التوحد يعني ان الباء في قوله
بجلال ذاته آه للايصال بمعنى التوحد لسه الجار والمجرور ظرف لغو سواء كان الباء للظرفية فيه كما اشعر به عبارته او
او للالصاق مأخوذ من صلة الشيء او ارتباطه بآخره وهذا هو الظاهر لانه لا يحتاج الى التكلف الذي يحتاج اليه
حين الملابسة لان معنى التوحد المتعدي بالباء الانفراد والاستقلال بوجودها يقال توحد برايه اي استقل تفرد
فمعنى التوحد بجلال الذات التفرد بجلال الذات يعني عدم مشاركة الغير فيه واستقلاله به من غير ملاحظة الثبوت بدون صفة الكمال
وان امكن اعتبارها لانه خلاف الاستعمال كما نقل عنه ولا يقصد فيه معنى الكمال ولا عدم دخول الغير في
ثبوت الوحدة بالذات بل مجرد الاستقلال وان امكن اعتبارها ههنا **قوله** او الذات الجليلة على ان يكون
اي يكون اضافة الجلال الى الذات اضافة الصفة الى الموصوف كما في حصول الصورة نقل عنه فعلى هذا
فيه رد على قدماء المعتزلة حيث قالوا ان ذات الواجب وذوات الممكنات متشاركة في تمام الماهية انتهى قال
بعض الفضلاء هذا الرد انما يتم لو كان المراد بالذات في قوله او الذات الجليلة الماهية الكلية اما لو كان المراد ما
يقابل الصفة اعني الماهية الشخصية القائمة بذاتها فلا اقول لا معنى حينئذ لوصفه تعالى بالتوحد فيها اذ كل احد متفرد بماهيته
الشخصية فتعين ان يكون المراد الماهية الكلية ويتم الرد **قوله** ويحتمل ان يكون للملابسة اي يكون الملابسة
فاعل الفعل بحول بما دخل فيما بعد للالصاق الالصاقية الجار والمجرور ظرف مستقر حال عن ضمير التوحد فمعنى التوحد
بجلال الذات المتصف بالوحدة حال كونه متلبسا بجلال الذات بما ذكرنا لك تبين ان معنى الصلة ايصال الفعل الذي دخلها
الباء ومعنى الملابسة تلبس فاعل الفعل به اتحد على الاول ظرف لغو وعلى الثاني ظرف مستقر ظهر وجه التقابل بين التوجيهين
واندفع ما قال بعض فضل المحشي من انه لا يجري ههنا بحث وهو ان الباء لما جعلت للملابسة فينبغي ان يكون للملابسة جعلت
صلة للتوحد فلم يحصل التقسيم جعلها للملابسة قسيما لكونها صلة وانما قلنا ينبغي ان يكون للملابسة لان الباء اذا استعملت في كونه
في معنى التوحد الذي هو بحسب ههنا بمعنى الالصاق فسمي التفرقة فيه وظاهر ان معنى الملابسة من قبيل الالصاق حتى لم يعتبروا ذلك
معنى على حدة الالصاق **قوله** ثم اي حين اذ الاولى بناء الملابسة لا بناء الصلة فيه لتفصيل من نكتة لانه كلام البليغ

يعني التوحد بمعنى الصيرورة بدون صنع كما في تحجر في قولهم تحجر الطين اي صار حجرا بلا عمل من احد لغيره بحسب الظاهر
و بمعنى الصيرورة انكان هو الكون الا الاتصاف فلا اشكال في اتصافه تعالى به وان كان هو الكون بعد الانتقال فلا
بد من تجريده عنه لاستحالته على الله تعالى فيحمل على سلب الحقيقة اختيار صيغة المتوحد على الواحد اشارة الى ان اتصافه بالوحدة ومن حيث انه يصير
لا بجعل جاعل فيه بخلاف الواحد قوله واما التكلف اي واما ان يكون صيغة التفعل على تقدير المناسبة للتكلف كما في قولهم
تورع فلان اي اختاره على كلفة ومشقة لا على طبع وهذا المعنى محال في ذاته تعالى فوجب ان يحمل على لازمه اعني الكمال
لما ان الفعل الذي يحصل بالكلفة يكون على وجه الكمال فمعنى اختيار المتوحد على الواحد اشارة الى اتصافه بالوحدة
الكاملة بخلاف الواحد فانه غير مشعر به فقيل عليه المعنى الاول من فروع التكلف لهذا لم يعده ارباب اللغة
معنى مستقلا وانما قابلوه بها الا ان فيه خصوصية زائدة ليست في اصل التكلف انتهى وفيه نظر لما قيل ان الصيرورة
ليست معنى التفعل حقيقة عند ارباب اللغة فينبغي ان يقتصر على التكلف ويحمل على وجه الغرض منه دون الفعل الذي
يكون على وجه الكلفة والمشقة يلزمه صيرورة الفاعل من حال الى حال فاستعمل صيغة التكلف في الصيرورة مطلقا
وهو الاغلب في استعماله على ما ذكره الشيخ الرضي في شرحه للشافية ولذا قدم المحشي هذا التوجيه لكن اعتبر فيها بينهما خصوصية
كونه بدون صنع وهذه ليست متحققة في اصل التكلف بل يكون بالصنع قطعا فلذا صحت المقابلة بينهما وبما ذكرنا اندفع
ما قال المحشي المدقق فيه ان كون المعنى الاول من فروع التكلف محل بحث قوله فمعنى التوحد بجلال الذات
الاتصاف بالوحدة الذاتية اي على تقدير ان يكون للمناسبة وصيغة التوحد للصيرورة اعني الكون ومعنى التوحيد
المتصف بالوحدة التي تنشأ من الذات مع ملاحظة جلال الذات وعلى تقدير ان يكون للتكلف اعني الكمال فمعناه
المتصف بالوحدة الكاملة وهي الوحدة في الذات والصفات بالاتحاد [illegible] الغير مع ملاحظة جلال الذات فقيل عليه
تقدير حمله على الكمال يجوز ان يجعل الباء للسببية اي ذلك الكمال بجلال ذاته وعن الصفات السلبية فلا
الوحدة [illegible] على تقدير حمله على الكون فلا يصح لانه يلزم ان يكون بجلال الذات حالا في الاتصاف بالوحدة الذاتية
فيلزم [illegible] لا يكون [illegible] ولكنه لا يصح عطف الكمال عليه فهذا تحرير كلام المحشي [illegible]
حاشية [illegible] قال [illegible] في توجيه ان معنى قوله [illegible] يجوز ان يكون [illegible]
على ان صيغة التفعل بحسب اللغة الا للصيرورة مع الصنع [illegible] منقطع اي [illegible] الصنع [illegible]
التكلف [illegible] استعمال [illegible] صيغة التفعل [illegible] على [illegible] الصيرورة [illegible]
بان يحمل على الكمال كما قيل في المتكبر [illegible] صيغة التفعل في الكمال [illegible] للتكلف [illegible]

وأما الصيرورة بدون الصنع فلأنه إن أريد معناه الحقيقي أي الكون مع الصنع أو التكلف فظ بطريق الانتقال كالتحول والتولد
فهو أيضا ظ وأما إذا أريد مطلق التكون فلأن الصيرورة لا تستعمل في اللغة إلا على الحوادث فلا يجوز إطلاق صيغة التفعل بمعنى
الصيرورة والتكلف على الله تعالى م إذ لو كان صيغة التفعل في شأنه تعالى محمولة على الكمال فمعنى التوحد بجلال
الذات على تقدير أن يكون الباء صلة الاتصاف بالوحدة الذاتية الكاملة غاية الكمال اتصافا كاملا غاية الكمال
وعدم شركة الغير في جلال ذاته وذاته الجليلة أو الاتصاف بالوحدة الكاملة مع ملابسة جلال الذات على تقدير أن
يكون للملابسة انتهى أقول لا يخفى أنه تكلف محض لوجوه أما أولا فلأنه لا وجه حينئذ لظهور كون الباء صلة للتوحد لأنه
على كلا التقديرين يحتاج إلى حمل صيغة التوحد على الكمال م أما ثانيا فلأن قوله فح يأبى عنه إباء لا يخفى على ذي الفطنة
إذ المناسب أن يقول وصيغة التفعل بدون التفريع وأما ثالثا فلأن قوله بدون صنع مع تقويته بقوله كقولهم تحجر الطين
قوله فمعناه التكون م التولد الصيرورة مستدركا إذ يكفي حينئذ أن يقول وصيغة التفعل إما للصيرورة وإما للتكلف بل محل على هذا التقدير
لانا لا نم أن صيغة التفعل بحسب الاستعمال منحصر في الصيرورة بدون صنع وفي التكلف بل هو مستعمل للصيرورة مع
الصنع بل لمعان أخر أيضا فتقييده بقوله بدون صنع مع ما يؤيده أول دليل على أنه أراد أن صيغة التوحد محمولة
في شأنه تعالى على الصيرورة بدون صنع كما لا يخفى على من له اطلاع بأسلوب الكلام وأما رابعا فلأنه لا مناسبة بين
الصيرورة والكمال حتى يحمل في شأنه تعالى عليه وأما خامسا فلأنه إذا كان قوله الاتصاف بالوحدة الذاتية إشارة إلى
معنى التوحد على أن يكون الباء صلة يكون ما سبق من قوله فمعنى التوحد بجلال الذات عدم شركة الغير في جلال الذات
أو الذات الجليلة مستدركا على أن حمل قوله الاتصاف بالوحدة الذاتية على كلا التقديرين تكلف بارد في غاية البرودة
ثم قال وأما حملها تجوزا على الكون المطلق فهو وإن جاز أيضا لكن حملها على الكمال أولى م وفيه أن حملها على الكون المطلق
ليس باعتبار التجوز بل بتجريده عن بعض المعاني فيكون حقيقة قاصرة وليت شعري ما وجه أولوية الحمل على الكمال مع أن
مؤداهما واحد لأن المعنى على تقدير الحمل على الكون المطلق المتصف بالوحدة التي ليس للغير دخل فيها بل نشأ من ذاته وعلى تقدير الكمال
المتصف بالوحدة الكاملة وهي التي تكون في الذات والصفات ولا يكون للغير دخل في الاتصاف بها بل الحمل على الكون أولى
لأنه حمل على الحقيقة القاصرة بخلاف الكمال فإنه مجاز بذكر الملزوم وإرادة اللازم تأمل قوله لا يكون الضمير راجعا
ثم إن الاحتمالات ههنا أربعة لأن ضمير حججه إما أن يكون لله أو للنبي م وعلى كلا التقديرين إما أن يكون إضافة الأسماء
إلى الحجج بيانية أو لامية وأما ههنا في الصفة إلى الموصوف فعلى تقدير كون الضمير لله تعالى يكون المعنى آية نبينا أعظم من آيات سائر الأنبياء
[illegible] بين جميع حجج الله تعالى أي المعجزات الدالة على صدق الأنبياء وإن كان حجة الله تعالى باعتبار التعلق

على الخصم او المؤيد بجميع حججه الساطعة بناء على ان الجمع المضاف يفيد الاستغراق على ما تقرر في الاصول فلو كان
غير نبينا مؤيدا بالحجة الساطعة لم يكن نبينا مؤيدا بالساطع من بين جميع حجج الله تعالى او بجميع الحجج الساطعة لكن
عبارة المحشي ناظرة الى التقدير الاول اعني كون الضمير راجعا الى الله تعالى واضافة الساطع الى الحجج بمعنى
من حيث قال ليفيد ان آية نبينا ولم يقل آيات نبينا وعلى تقدير ان يكون الضمير لمحمد عم ينبغي ان يحمل اضافة
الساطع الى الحجج على اضافة الصفة الى الموصوف ليفيد التمدح بان نبينا مؤيد بجميعها ساطعة بخلاف ما اذا كانت بمعنى
من فانه يخلو عن هذا التمدح اذ يصير المعنى المؤيد بالساطع من بين جميع الحجج التي اظهرت على يده بل لا مدح فيه او سائر
الانبياء ايضا مؤيد بحجة ساطعة من بين جميع حججهم او حججهم متساوية فيلزم تساويهم معه او فضلهم عليه لذلك فرع المحشي
على تقديره كون الضمير لمحمد صلى الله عليه وسلم قوله بساطع حججه من قبيل اخلاق ثياب بما ذكرنا اندفع ما قيل انه على تقدير
ان يكون الضمير لله افادت ان آية نبينا اعظم من آيات سائر الانبياء انما يتم اذا كان في العبارة اشعار بان سائر
الانبياء لم يؤيدوا بامثال هذه البراهين في السطوع والظاهر انها غير مشعرة لانه اذا كان الجمع المضاف للاستغراق
كما هو الاكثر فاشعار العبارة بها ظاهر لان المتبادر من الساطع من بين جميع الحجج ان يكون سطوعه بالنسبة الى كلها
كما يقال هذا الشجر مرتفع من بين الاشجار اي بالنسبة الى كلها نعم انها لا تدل عليه بطريق القطع لكن المقام خطابي
يكفي فيه الظن قال المحشي المدقق في توجيه قوله ليفيد ان آية نبينا اعظم من آيات سائر الانبياء بناء على ان المراد
بافراد الحجج التي جمعت هي بالقياس اليها حجج كل واحد واحد من الانبياء بان يكون جميع حجج هذا النبي فردا وجميع
حجج نبي آخر فردا آخر وهكذا فكانه قال بساطع جميع حجج الله التي اكرم بها الانبياء وعلى ان الاضافة للاستغراق
والا لم تفد اعظمية آية نبينا على آيات سائر الانبياء على ما لا يخفى وليس المراد كل واحد واحد من حجج الله مطلقا ولا
كل واحد واحد من حجج الانبياء كذلك اذ يصير المعنى المؤيد بساطع جميع حجج الله وان كان بعضها حجة نفسه وحينئذ
لا يفيد سطوع جميع حججه بل سطوع بعضها والمقصود هو الاول على ما نقل عنه في الحاشية على قوله فبساطع حججه من قبيل
اخلاق ثياب من قوله فالمعنى الحجج الساطعة فيدل على سطوع جميع حججه اقول لا يخفى انه لا حاجة الى تكلف اعتبار جميع
حجج نبي حجة واحدة وجعلها فردا من الحجج التي جمعت بالقياس اليها بل الظاهر ان المراد كل واحد واحد من حجج الله
التي جاءت بها الانبياء واما عدم افادته حينئذ سطوع جميع حجج نبينا فلا يضر لان المقصود التمدح واظهار فضله
ومرتبته على سائر الانبياء وهو حاصل لان حجته ساطعة على جميع الحجج وان كان بعض تلك الحجج حجة نفسه بخلاف جميع
سائر الانبياء ويدل على ذلك قوله ليفيد ان آية نبينا آه بافراد لفظ الآية وما نقل من الحاشية على قوله اخلاق

مجده انما هو على تقدير ان يكون الضمير لمحمد عم فانه حينئذ لو لم يجعل من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف لا يفيد التصريح
واظهار شرفه على سائر الانبياء على ما قررنا فتأمل قوله اما على توهم اما آه ∴ الفرق بين توهم اما وتقديرها ان معنى
التوهم حكم العقل بواسطة الوهم انها مذكورة في النظم بواسطة اعتباره بها في امثال هذا المقام فيكون حكما كاذبا ومعنى
التقدير انها مقدرة فيه ويجعل في الاحكام كالمذكورة فهو حكم مطابق للواقع وبالجملة كلا الوجهين ذكرهما السيد قدس سره
وتبعه من جاء بعده لكن الشيخ الرضي صرح بان تقديرها مشروطة بكون ما بعد الفاء امرا او نهيا وما قبلها منصوبا به
كقوله تعالى ∴ وربك فكبر فالاولى ان يقال اتيان الفاء لاجراء الظرف مجرى الشرط كما ذكره الشيخ الرضي في قوله تعالى
واذ لم يهتدوا به فسيقولون هذا قوله بطريق تعويض الواو تعلق بالتقدير اذ لا يجوز الجمع بينها وبين اما الا انها في اوائل
الكتب اما من الاقتضاب او فصل الخطاب كما هو المشهور وكلاهما يقتضيان الانقطاع عما قبله واما على تقدير التوهم
فالواو للعطف الجملة على الجملة بناء على ان هذه الجملة لانشاء مدح العلم والمختصر او على ان جملة الحمد والصلوة اخبار
الا ان الاخبار بالحمد يستلزم الحمد وبالصلوة يدل على التعظيم واما العطف القصة على القصة والجامع ان السابق لتمهيد
التاليف وهذا بيان سببية والظرف معمول اقول المفهوم من السياق قوله كما وقع في عبارة المفتاح حيث
قال واما بعد فان خلاصة الاصلين آه وذكر بعض المحققين انه اذا قصد بها ضبط الاجمال بعد التفصيل يكون المناسب
ان يقول وبالجملة فيجوز الجمع بينها وبين الواو وفائدتها تاكيد مضمون الكلام ما وقع في المفتاح من هذا القبيل يؤيده
قوله خلاصة والا اذا كان من الاقتضاب وفصل الخطاب كما فيما نحن فيه فلا يجوز قوله القواعد آه ∴ جمع قاعدة
وهي الاساس يعني ان القاعدة ههنا بالمعنى اللغوي لا الاصطلاحي اعني القضية الكلية المنطبقة على احكام جزئياتها
قوله لان العقائد حاصله ان العقائد سواء كان العقل كافيا في اثباتها ولا يتوقف اثباتها على الشرع كمسئلة وجود
الواجب وعلمه وقدرته وكلامه وارادته او لا يكون كافيا كمسئلة الحشر واحوال الجنة فان ثبوت امثال هذه انما هي
بالشرع يجب ان ياخذ جميع تلك العقائد من الكتاب والسنة ليعتقد بها ويعتمد عليها والا لكانت كمسائل الحكمة
الالهية العقلية الصرفة التي لا تصلح للاعتداد اذ كثيرا ما يحكم العقل بمقتضيات الوهم التي يجب تنزيه الله تعالى عنها
واذا كانت من حيث الاعتداد موقوفة على الكتاب والسنة يكون الكتاب والسنة اساسا لها والحال ان ثبوت الكتاب
والسنة يتوقف على المسائل الكلامية من كون الواجب موجودا قادرا عالما مريدا ومرسلا للرسل مصدقا لها اذ لو لم يثبت
كل منها لم يثبت الكتاب والسنة كما لا يخفى فيكون الكلام اساسا للكتاب والسنة اللذين هما اساسان للعقائد فيكون اساسا
للكل حينئذ فان قلت ولان العقائد من الكلام وكون الكلام اساسا لها يقتضي كون الشيء اساسا لنفسه

اذ لا يتوقف الكتاب الا على المسائل الاعتقادية وثانيا ان الكلام اساس العقائد لا انه اساس الاساس اساس الكتاب
اساس علم الكلام لان العقائد من الكلام فاساسها اساسه فالكتاب اساس اساس العقائد فالقرينة الثانية
لتشمل الكتاب والسنة مثل الاولى قلت اولا الحصر المذكور ممنوع وان سلم فالعقائد بحسب اعتقادها يتوقف على الكتاب
المتوقف على العقائد بحسب اثباتها وثانيا ان المتبادر من اساس الشيء وهو الاساس بالذات وان سلم فاساس البعض
ما يتوقف هو عليه لا البعض مسائله وان سلم فالاساس الكتاب هو ذات العقائد والكتاب انما هو اساس العقائد من
حيث الاعتقاد فلا يكون اساسا لاساسها من حيث هو اساس فليتامل انتهى فما ذكره اولا ابطال للتوجيه المذكور لكونه
اساس الاساس بانه يستلزم اساسية الشيء لنفسه لان جميع العقائد على ما ذكرتم يتوقف على الكتاب وهو لا يتوقف الا
على المسائل الاعتقادية فلا بد ان يراد بالمسائل التي جعلتموها اساسا له تلك المسائل الاعتقادية فيلزم ان يكون بعض
العقائد اساسا لجميعها ومن جملتها ذلك البعض فيلزم اساسية الشيء لنفسه لا يخفى ان قوله العقائد من الكلام لا يحتاج
اليه اللهم الا ان يقال المقصود منه الاشارة الى انه كما يلزم اساسية العقائد لنفسها كذلك يلزم اساسية الكلام لنفسه
وكذلك لان العقائد من الكلام فاساسها اساسه فالكتاب اساس الكلام والكلام اساسه فيكون الكلام اساسا لنفسه
وما ذكره ثانيا منع لافادة القرينة الثانية للترقي وحاصله ان الكلام اساس العقائد لانه اساس الكتاب الذي هو اساس العقائد
واساس الاساس اساس والكتاب اساس الكلام لان العقائد من الكلام فاساسها اساسه فالكتاب اساس اساس العقائد
فالقرينة الثانية في اثباتها الكتاب والسنة كالاولى فلا يفيد الترقي في المدح هذا اجاب اولا عن الاعتراض الاول
بان الحصر المستفاد من قوله اذ لا يتوقف الكتاب الا على المسائل الاعتقادية ممنوع اذ كما يتوقف عليها يتوقف على مبادي
تلك المسائل وعلى مباحث النظر ايضا فالمراد بالمسائل الكلامية مبادي تلك المسائل ومباحث النظر فلا يلزم
اساسية الشيء لنفسه لكن لما كان في منع الحصر المذكور نوع مكابرة اذ ثبوت الكتاب والسنة انما يتوقف بالذات على وجود
الواجب وارادته وقدرته وكلامه على ما يجيء واما على مباديها فانما هو بالواسطة فجعل الكلام اساس الاساس باعتبار
مباديها دون نفسها تحكم وكذا جعله اساسا باعتبار مباحث النظر يستلزم ان يكون المنطق واصول الفقه اساس
مسائل العقائد لان مباحث النظر جزء منه على ان في توقف الكتاب على مباحث النظر نظرا قال ان سلم الخ
انتهى لو سلم الحصر المذكور فنقول الفرق بالاعتبار متحقق لان العقائد من حيث الاعتقاد يتوقف على الكتاب الذي
يتوقف عليها من حيث ذواتها فاللازم توقف العقائد من حيث الاعتقاد على نفسها من حيث الذات ولا استحالة
فيه فعلم ان المحشي لما كان في توجيه منع الحصر لم ان الكتاب لا يتوقف الا على المسائل الاعتقادية لم لا يجوز ان

يثبت الكتاب باعجازه بسبب بلاغته الظاهرة لاهل البلاغة انتهى اقول في توجيه المنع بهذا الطريق نظر لوجه
لانه حينئذ لا يتوقف الكتاب على المسائل الكلامية اصلا فلا يكون اساس اساس العقائد على ان الاعجاز بسبب البلاغة
انما يدل على انه خارج عن طوق البشر واما كونه من الله فموقوف على ثبوت انه موجود قادر مريد متكلم ويجيء بالتفصيل
هذا اجاب ثانيا عن الاعتراض الثاني بمنع المقدمة الاولى اعني قوله الكلام اساس العقائد لسند ان المتبادر
من الاساس ما يكون اساسا بالذات والكلام ليس اساس العقائد بالذات بل بالواسطة وبمنع المقدمة الثانية اعني
قوله الكتاب اساس الكلام لسند ان اساس الشيء ما يتوقف عليه كله لا بعض مسائله والا لزم ان يكون المنطق اساس الكلام بل علوم
العربية لانه يتوقف بعض مسائله عليها بل الكلام اساس نفسه لتوقف بعض مسائله على بعض آخر منه ولئن
سلم كلتا المقدمتين فاساس الكتاب هو نفس العقائد والكتاب انما هو اساس العقائد من حيث الاعتداد فلا يكون
اساسا لاساس العقائد من حيث ذاتها اساس فيجاب ان معنى الاساسية هو التوقف من اي جهة كانت فاعتبار
قيد الحيثية ليس بواجب كونهما اساس الاساس لفظة اي وبقوله فليتامل قوله في هذه القرينة ترق في المدح
تفريع على ما سبق يعني اذا كان المراد بالقواعد الكتاب والسنة ففي هذه ترق في مدح الكلام ليس في قوله في
علم الشرائع والاحكام لان القرينة الاولى شاملة للكتاب والسنة لكونهما ايضا في الاحكام الشرعية العملية
بل كونهما مبني عليها ادلة ومأخذ الاستنباطها اسنادا وكونه عمارتها باعتبار توقفهما عليه بخلاف الثانية فانها
غير شاملة للكتاب والسنة اذ لا يصدق عليهما انهما من اساس العقائد الاسلامية قال الفاضل المدقق وفيه
ان قوله هو علم التوحيد بالضمير الدال على الحصر يدل على ان الاول مختص بعلم التوحيد والصفات غير متناول
للكتاب والسنة دون الثانية وان كان على سبيل الادعاء فلا يناسب ملاحظة الترقي بالوجه المذكور في القرينة
الثانية انتهى ولا يخفى ان هذا الاعتراض بعد تسليم دلالة الضمير على الحصر المذكور انما يرد لو قدم الاخبار على العطف فيكون
القصر بالنسبة الى كل من القرينتين واما لو كان العطف مقدما على الاخبار فحينئذ يكون القصر بالنسبة الى مجموع القرينتين
ولا شك انه قصر حقيقي ولعل المراد بتغير الكلام تقسيم المجموع الى القرينتين قوله ويمكن ان يقال الخ يعني ان المراد
بالقواعد الادلة التفصيلية يعني الادلة العقلية والنقلية المذكورة في مباحث العقائد على التفصيل في الكلام اساس
للكتاب الادلة بناء على ان المعتبر فيها الكتاب العقائد ... بالكلام لان ... النظر
... المتأخرين ... اساس العقائد ... الكلام المتأخرين حيث
... النظر ... الكلام ... المنطق ...

في مباحث النظر انما هو عوارض المبادى لا انفسها وانما العلوم المبين فيها انفسها والا لزم ان يكون المنطق
اعلى من الالهي ولم يقل به احد وبه صرح قدس سره في الحواشي العضدية فتامل انتهى قوله بناء على ان مباحث النظر
آه هذا الاولى ان يقال بناء على ان اثبات الادلة واقامة الدلائل عليها انما هو في الكلام حتى لا يرد عليه ما سبق الى الذهن
يخطر بالبال في توجيه عبارة الشارح واحسن انه يكون هو الاظهر ان المراد من القواعد القضايا الكلية التي يتوقف
عليها العقائد من مباحث الامور العامة والجواهر والاعراض وان الكلام اساس تلك القواعد لانها تبين فيه
بالدلائل العقلية وللفضلاء في توجيه عبارة الشارح وجوه كثيرة تركناها مع ما يرد عليها مخافة الاطناب قوله اي علم
يعرف فيه ذلك آه اي المسائل المتعلقة بتوحيد الواجب وصفاته قال بعض الافاضل هو كلام اهل السنة والجماعة
لا المعتزلة لانهم نفوا الصفات فكلامهم علم التوحيد الصرف وفيه ان المعتزلة لم ينفوا الصفات بمعنى عدم البحث عنها حتى
يكون كلامهم علم يعرف فيه التوحيد دون الصفات بل نفيهم بمعنى عدم اثباتها زائدة على الذات فيصدق على كلامهم انه
علم متعلق بالتوحيد والصفات لانه يبحث فيه عن احوال الصفات بانها ليست زائدة على ذات الواجب قوله فنسبة
الوسم آه حيث قال الموسوم بالكلام قيل هذا ناظر الى التوجيهين معا يعني ان الشارح انما اورد الموسوم بالكلام
بعد قوله علم التوحيد بناء على ان لفظ الكلام كان اشهر اسماء الكلام وعندي انه ناظر الى التوجيه الاخير ودفع
الاعتراض نشأ منه وهو انه اذا كان علم التوحيد والصفات لقبا له فلا معنى لنسبة الوسم الى الكلام بل الوجه ان
يقول الموسوم بعلم التوحيد والصفات والكلام فتخصيص الوسم يدل على انه لم يرد المعنى اللقبي ودفعه المحشي بقوله فنسبة الوسم
يعني انما نسب الوسم الى الكلام مع كون كل منهما علما له لاشتهاره به فيكون قوله الموسوم بالكلام صفة موضحة له بمنزلة
عطف البيان كما يقال جاءني ابو حفص الموسوم بعمر قوله من فوائد اشارة الى ان فوائده كثيرة كما ذكر في شرح
المواقف آه قوله فان الشريعة آه اي الاحكام التي شرع الله تعالى لعباده من الاعتقاديات والعمليات
من حيث انها تطاع يقال لها دين يقال دان له اي ذل له واطاعه ومن حيث انها تكتب ملة يقال امللت الكتاب وامليته
اي كتبته ففي اضافة النجم الى الملة والدين اشارة بانه مقتدى اهل العلم والعمل لان الكتابة اشعار العلماء والعمل شأن
اهل الانقياد وفي تاخير الدين عن الملة اشارة الى شرف العلم على العمل قوله والاملال بمعنى الاملاء آه ونقل عنه ما
جواب سوال مقدر وهو ان يقال كيف يقال الشريعة من حيث انها تملى ملة والحال ان الملة من المضاعف
والاملاء من الناقص قوله سميت آه يعني ان دار السلام مركب اضافي سميت الجنة به اما لان اهلها سالم عن
الآفات او لانهم مخاطبون بالسلام وعلى هذين التقديرين يكون لفظ السلام مصدرا او لان السلام من

اسماء الله تعالى اضيف الجنة اليه تشريفا لها كما يقال بيت الله المسجد الحرام فحينئذ يكون لفظ السلام حقيقة
قوله وسمي بهذا الاسم هو الذي سنه السلامة اي في المبدأ وهله السلامة اي في المعاد ومنشأه السلامة عن جميع
النقائص قوله فوجه التخصيص يعني اذا كان السلام من اسماء الله تعالى فوجه تخصيص اضافة الدار اليه دون
اسم آخر ظاهر لان معنى الاسم هو المعطي للسلامة والجنة دار السلامة ففي كل منهما معنى السلامة قوله كناية عن
الاعراض لان المعرض عن الشيء يطوي كشحه عنه فذكر اللازم الذي هو طي الكشح واراد الملزوم وهو الاعراض ويجوز
ان يكون استعارة تخييلية مرشحة بان شبه في نفسه المقال بما له كشح فاثبت الكشح تخييلا ورشحه بالطي والمال واحد
قوله ولما تعدد المتبوع آه نقل عنه هذا جواب سؤال مقدر وهو ان الاعراب للتابع يكون واحدا فلم تعدد
الاعراب هاهنا فاجاب بقوله ولما تعدد آه وحاصله ان المتبوع ايضا متعدد معنى فكانه ذكر كلا من المتبوعين
علحدة وعقبه تابعه قوله بان الجملة الثانية انشائية آه يعني ان الجملة الثانية وهي قوله نعم الوكيل جملة انشائية لان
افعال المدح وضع للانشاء والجملة الاولى اعني قوله وهو حسبي جملة اخبارية فلا يجوز عطف احدهما على الاخرى
بالواو لكمال الانقطاع وكذا لا يجوز عطفه على حسبي اما على تقدير عدم التاويل فلانه يلزم عطف الجملة على المفرد
وهو غير جائز لما مر واما على تقدير تاويله بحسبي فلانه وان حصل المناسبة بينهما بان كلا منهما جملة فعلية لكن الاولى
خبرية والثانية انشائية على هذا التقدير ايضا قوله ورد عليه آه يعني ان الجملة الاولى وان كانت خبرية صورة
لكنها واقعة في محل الدعاء والمقصود منه انشاء الكفاية لا الاخبار بانه تعالى كاف في نفس الامر وهو ظاهر قال
بعض الافاضل ينتقل الكلام حينئذ الى عطفه على قوله والله الهادي وان جعل ذلك لانشاء المدح فينتقل الكلام الى
عطفه على قوله فحاولت وجعله انشاء فشرحه بعيد جدا اقول جملة والله الهادي ليس معطوفا على جملة فحاولت حتى
يلزم البعد بل هو جملة دعائية والواو فيه اعتراضية كما في ان الثمانين وبلغتها كانه قال اللهم اهدنا الى سبيل الرشاد
واعطني العصمة عن الفساد وعدل الى الجملة الاسمية للدلالة على الدوام والثبات كما في الحمد لله قوله انما يجوز
عطف القصة على القصة آه معنى عطف القصة على القصة على ما بينه السيد الشريف نقلا عن صاحب الكشاف
ان يعطف جمل مسوقة لغرض على جمل مسوقة لغرض آخر لمناسبة بين الغرضين فكلما كانت اشد كان العطف
احسن من غير نظر الى ان يكون الجمل خبرية او انشائية فعلى هذا يشترط في عطف القصة على القصة ان يكون كل
من المعطوف والمعطوف عليه جملا متعددة وهاهنا ليس كذلك ولعل المحشي اراد بعطف القصة على القصة عطف
حاصل معنى جملة على حاصل مضمون اخرى من غير نظر الى اللفظ وبهذا العطف ما جوزه الشارح في

شرح التلخيص في بحث الفصل والوصل وضعفه بالدقة وانه الحسن وايده بمثال اورده صاحب الكشاف وهو زيد
يعاقب بالقيد والازهاق وبشر عمرا بالعفو والاطلاق وبان له والسيد السند هذا لكن بقي ههنا بحث وهو
ان الشارح انما رد هذا العطف في عبارة التلخيص لانه لا يمكن جعل حسبي فيه انشاء ولا القول صاحبه بعطف القصة
على القصة لتشبث من المصنفين على انه نص عليه الشارح في بحث الفصل والوصل فلا يتم جواب المحشي من قبله نعم لو كان قصد الشارح
رد هذا العطف مطلقا لتم لكنه ليس كذلك كيف وقد اعترف به في شرح الكشاف ووقوعه في القرآن نحو ماواهم
جهنم وبئس المهاد قوله ورد بعض الفضلاء آه اي السيد المحققين والمحشي هذا العطف في حاشيته على شرح التلخيص بانه يجوز
عطف نعم الوكيل على مجموع حسبي بان يقدر المبتدأ في المعطوف ايا مقدرا مناسبا للمعطوف عليه اي هو نعم الوكيل فيكون
المخصوص مقدما على نعم الوكيل كما يجوز زيد نعم الرجل على ما صرح به صاحب المفتاح وغيره من ان المخصوص متقدم عليه اما مؤخرا
نعم الوكيل هو ويكون المخصوص المؤخر مبتدأ على مذهب من يجعله مبتدأ وانما لم يتعرض السيد السند لهذا الاحتمال لانه
لا يتم على مذهب من يجعل المخصوص خبر مبتدأ محذوف بخلاف الاحتمال الاول اذ لا خلاف في انه اذا كان مقدما
فهو متعين للابتداء ولا يخفى عليك انه بعد تقدير المبتدأ لو لم يؤول نعم الوكيل بمقول في حقه ذلك يكون الجملة ايضا
انشائية اذ الجملة الاسمية التي خبرها انشائية انشائية كما ان الجملة التي خبرها فعل فعلية بحسب المعنى كيف لا ولا فرق بين
نعم الرجل زيد وزيد نعم الرجل في ان كل منهما نسبة غير محتملة للصدق والكذب وبعد التاويل لا يكون
المعطوف جملة نعم الوكيل بل جملة متعلقة بخبرها نعم الوكيل واعتراض الشارح انما هو في عطف نعم الوكيل على انه
بعد التاويل يفوت انشاء المدح العام الذي وضع افعال المدح لانشائه بل يصير لاخبار المدح الخاص وهو انه مقول
في حقه نعم الوكيل قوله وايضا يجوز آه يعني بعد ما قال بعض الفضلاء في رد الشارح انه يجوز عطف نعم الوكيل على حسبي
باعتبار تضمنه معنى يحسبني لانه وان كان اخبارا لكن له محل من الاعراب فهو خبر المبتدأ ويجوز عطف الانشاء على الاخبار الذي
له محل من الاعراب فان قلت المصحح المانع للعطف كمال الانقطاع بينهما باق في صورة تكون للاخبار محل من
الاعراب فما الوجه في جوازه قلت الوجه ان الجمل التي لها محل من الاعراب واقعة موقع المفردات لا في نسبتها
ليست بمقصودة في الذات فيها التنافات التي حصلوها بالانشائية والاخبارية بل يكون حينئذ في حكم المفردات التي وقعت
هو متعلقها فيجوز عطف تلك الجمل بعضها على بعض كالمفردات وعن هذا تبين وجه جواز عطف الجمل التي لها محل من
الاعراب على المفرد وبالعكس فحينئذ يجوز عطف جملة نعم الوكيل على حسبي تاويل وبدون تاويل مع انه لا يجب بيان محل من
الاعراب صرح به السيد السند في حاشيته المطول فلا ... قد ذكر الشيخ الرضي ان نعم ... المفرد تقديره

اي رجل جيد فحينئذ لا اشكال في عطفه على حسبي قوله ويدل عليه قطعاً اي يدل على ان عطف الانشاء على الاخبار
الذي له محل من الاعراب جائز في قوله تعالى قالوا حسبنا الله ونعم الوكيل فان نعم الوكيل معطوف على حسبنا الله
وهو اخبار له محل من الاعراب لانه مقول قالوا قوله لان الواو من الحكاية لا من المحكي دفع لما يتوهم انه لا يجوز
ان يكون مجموع الجملتين مقول قالوا لثبوت الواو بينهما بان يكون القول على سبيل الحكاية حسبنا الله ونعم
فلا يكون من عطف الانشاء على الاخبار فيما له محل من الاعراب ووجه الدفع ان الواو من الحكاية اي من كلام
الحاكي اي قالوا حسبنا الله وقالوا نعم الوكيل ولا يجوز ان يكون من كلام المحكي لانه لا يصلح العطف حينئذ اذ يلزم
عطف الانشاء على الاخبار فيما لا محل له من الاعراب الا بتأويل بعيد وهو ان يقال تقديره وقلنا نعم الوكيل
وشئ من التقدير لا يلتفت اليه لعدم انسباق الذهن اليه ولا دلالة للقرينة عليه مع انه لا مناسبة بين مضمون
الجملتين على وجه يحسن العطف بالواو قوله وليس هذا مختصاً بما بعد القول حتى يتوهم ان الجواز المذكور فيما اذا كان
بعد القول لان مصحح العطف هو انه اذا كان للجملة محل من الاعراب فيكون بمنزلة المفرد الذي وقعت في موقعه
وهو مشترك في جميع الموارد وليس مختصاً بما بعد القول على ما يشهد به حسن قولنا زيد ابوه عالم وما اجهله فان جملة ما اجهله انشائية
عطف على ابوه عالم التي هي خبرية قوله ويرد عليه اي على ما قاله بعض الفضلاء من ان الآية دالة على جواز العطف المذكور
قطعاً انه يجوز ان يكون الواو من القول المحكي ويكون مدخول الواو معطوفاً على ما قبله بتقدير المبتدأ اما مؤخراً ليناسب
المعطوف عليه فان حسبنا خبر والله مبتدأ لان الحسب بمعنى المحسب مضافة الى ضمير المتكلم لفظية والا فالمبتدأ والخبر اذا
كانا معرفتين يجب تقديم المبتدأ على الخبر في كلام البلغاء بقرينة ذكره في المعطوف عليه ومجئ حذفه في الاستعمال
انتقال الذهن اليه واما مقدماً عليه لقرب المرجع مع السبق وبما ذكرنا اندفع ما قال الفاضل المحشي من ان تقدير المبتدأ
مقدماً تأويل بعيد لا يشتهر تقدير المخصوص على انه مؤخر وعلى هذا يكون من قبيل عطف الانشاء على الاخبار وبلا تقدير المبتدأ في قوله وهو
حسبي ونعم الوكيل فليس ببعيد لان المبتدأ المذكور في المعطوف عليه مقدماً على الخبر بخلاف حسبنا الله اذ لم يذكر
فيه اسم الله مبتدأ مقدماً على الخبر لان التأويل المذكور انما يكون بعيداً اذا لم يكن قرب المرجع داعياً الى تقديره
مقدماً كما ان تقديمه في المعطوف عليه قرينة على تقديره في المعطوف مقدماً في فهو حسبي ونعم الوكيل و
تقدير التاخير لا يكون من عطف الانشاء على الاخبار على احد المذهبين وهو ان يكون المخصوص المقدر مبتدأ و
خبره الجملة كما عرفت لا ينفي قطعية دلالة الآية قوله او بعطفه يعني يجوز ان لا يكون الواو من الحكاية ويكون نعم الوكيل معطوفاً
على حسبنا الله الذي هو خبر مقدم على المبتدأ فيكون من عطف الجملة التي لها محل من الاعراب لانه حينئذ يكون جزءاً من المفرد

والسيد السند قدس سره يجوز عطف الجملة على المفرد اذا كان لها محل من الاعراب على ما صرح به في حاشية على
شرح التلخيص لا مرد عطف الانشاء على الاخبار هذا ثم بعد تسليم كون الواو من الحكاية لا يدل على الجواز المذكور قطعا
لجواز ان يكون قال مقدرا في المعطوف بقرينة ذكره في المعطوف عليه فيكون من عطف الجملة الفعلية الخبرية على
الجملة الفعلية الخبرية نقل عنه ان تقدير المبتدأ يبطل محل الاستدلال اما العطف على الخبر المقدم فانه يبطل
الطريق المذكور انتهى لانه على الاول لا يكون من عطف الانشاء على الاخبار فيما له محل من الاعراب وعلى الثاني
لا يكون الواو من الحكاية ثم اعلم ان ما اورده المحشي انما يرد لو كان معنى قوله قطعيا يقينيا اما لو كان مبنيا على انه يقطع
مادة الاعتراض ولو الزاما فلا لانه لا يمكن للمعترض ان يعترف بهذه التوجيهات اذ لو اعترف بها لم يمكن الاعتراض
مع تجويزه اياها في حسبي نعم الوكيل قوله للحكم معان ثلثة آه يعني قد يطلق لفظ الحكم على نفس النسبة الخبرية ايجابية
كانت او سلبية وهذا المعنى عرفي ثم قد يطلق لفظه على ادراك تلك النسبة بمعنى ان النسبة واقعة او ليست بواقعة يعني
ادراكها بطريق الاذعان والقبول وهذا مصطلح المنطقيين ثم اعلم انه قد تحقق ان النسبة الواقعة بين طرفيه تامة هو الوقوع
النسبة او اللاوقوع كذلك وليس هناك نسبة اخرى هي مورد الايجاب والسلب انه قد يتصور هذه النسبة في نفسها
غير اعتبار حصولها او لا حصولها في نفس الامر باعتبار انها تعلق بين الطرفين وتعلق الثبوت او الانتفاء ويسمى
نسبة حكمية ومورد الايجاب والسلب ونسبة ثبوتية ايضا نسبة العام الى الخاص اعني الثبوت لانه المتصور اولا
وقد تسمى سلبية ايضا اذا اعتبر انتفاء الثبوت وقد يتصور باعتبار حصولها او لا حصولها في نفس الامر فان تردد فهو
الشك وان اذعن بحصولها او لا حصولها فهو التصديق المسمى بالحكم بالمعنى الثاني عند المنطقيين فالنسبة الثبوتية يتعلق
بها علوم ثلثة اثنان تصوريان احدهما لا يحتمل النقيض والثاني يحتمله والثالث تصديق فقد ظهر ان المعنى الاول
اي النسبة امر الى آخر ليس امرا مغايرا للوقوع واللاوقوع كما فهمه المحشي المدقق حيث جعل الوقوع معنى آخر للحكم
وان معنى قوله النسبة امر الى آخر تعلق امر الى آخر وقوعا كان او لا وقوعا كان الايجاب والسلب بمعنى الوقوع
واللاوقوع او تعلق امر بآخر سواء كان مورد الايجاب ومورد السلب ان كلا بمعنى ادراك ان النسبة واقعة او ليست
بواقعة يصح بلا اطلاقين كما في شرح الشرح المختصر وان معنى قوله ادراك وقوع النسبة او لا وقوعها ادراك
ان النسبة الثبوتية واقعة في نفس الامر او ليست بواقعة فيها ثم انه ذكر السيد الشريف انه يجوز ان يفسر الحكم
بالتصديق فقط وان يفسر بالتصديق والتكذيب هذا بناء على ان الاذعان بان النسبة ليست بواقعة اذعان
بان النسبة السلبية واقعة فعلى هذا يجوز ان يعرف الحكم بادراك الوقوع فقط وان يعرف بادراك الوقوع

او اللاوقوع معا فما ذكره المحشي المدقق من ان كون الحكم بمعنى ادراك وقوع النسبة او لا وقوعها يشعر بان المراد
بالنسبة النسبة التقييدية التي يرد عليها الايجاب او السلب لا النسبة التامة الخبرية لان الحكم على تقدير كونها بمعنى
ادراك وقوعها فقط ايجابا او سلبا بل مداركه نفسها على حدة فان كذلك ليس بشيء كما لا يخفى على انك قد عرفت
ان ليس هناك نسبة سوى نسبة الوقوع او اللاوقوع وهما النسبة التامة الخبرية واما النسبة التقييدية المغايرة لها
فمما لا ثبت له والا لزم ازدياد اجزاء القضية وتصورات التصديق على ثلثة وقد يطلق على خطاب الله المتعلق بافعال
المكلفين بالاقتضاء او التخيير في اصطلاح الاصوليين من الاشاعرة والخطاب في اللغة توجيه الكلام نحو الغير وباضافته
الى الله خرج خطاب من سواه والمراد به ههنا اما الكلام النفسي لان اللفظي ليس بحكم بل هو دال عليه صرح به السيد
قدس سره في حواشي العضدي سواء فسر الخطاب بما يقع به التخاطب او بما من شانه التخاطب فيكون خطابا في الازل
كما ذهب اليه الشيخ الاشعري من قدم الحكم والخطاب بناء على ازلية تعلقات الكلام وتنوعه في الازل الى امر
ونهي وغيرهما وفسر بالكلام الذي قصد منه افهام من هو متهيئ للفهم فيكون خطابا فيما لا يزال كما ذهب اليه
ابن القطان من ان الحكم والخطاب حادثان بناء على حدوث تعلقات الكلام وعدم تنوعه في الازل ولذا استحيى قال
ان الحكم والخطاب حادثان بل جميع اقسام الكلام لتنوع قدمه [illegible] وما خوطب اي ثبت بالخطاب مما لا اثر له ترتب عليه
كوجوب الصلوة وحينئذ يكون المراد بالحكم الحكم بمعنى متعلقه بافعال المكلفين تعلقه بفعل من افعالهم لا بجميع افعالهم
على ما يوهم اضافة الجمع من الاستغراق والا لم يوجد حكم اصلا اذ لا خطاب يتعلق بجميع الافعال فيشمل خواص النبي عم ايضا لا يقال
انه اذا كان المراد بالخطاب الكلام النفسي لا شك انه صفة واحدة فيتحقق خطاب واحد متعلق بجميع الافعال لانا نقول
الكلام وان كان صفة واحدة لكنه ليس خطابا الا باعتبار تعلقه وهو متعدد بحسب التعلقات فلا يكون خطاب واحد
متعلقا بالجميع وخرج بقوله المتعلق بافعال المكلفين الخطابات المتعلقة باحوال ذاته وصفاته وتنزيهاته كقوله تعالى
ولم يكن له كفوا احد ومعنى الاقتضاء الطلب وهو اما طلب الفعل مع المنع عن الترك وهو الايجاب او طلب الترك مع المنع
عن الفعل وهو التحريم او طلب الفعل بدونه وهو الندب وطلب الترك بدونه وهو الكراهة ومعنى التخيير عدم طلب
الفعل والترك وهو الاباحة وهذا القيد لاخراج خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين لكن لا بالاقتضاء والتخيير كقصص [illegible]
وما لهم من الاخبار المتعلقة باعمالهم كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون فان قيل اذا كان الخطاب في الازل
متعلقا بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير كما قال الشيخ الاشعري يلزم طلب الفعل او الترك من المعدوم وهو
سفه قلنا المنفي انما هو طلب الفعل عن المعدوم حال عدمه اما طلبه منه على تقدير وجوده فلا كما اذا قدر الرجل

انما امره بطلب الفعل حين الوجوب وسيجي ما يتعلق بهذا البحث **قوله** كالوجوب والاباحة ونحوهما من الندب والتحريم
والكراهة ان كان المراد بالخطاب ما خوطب به فمطابقة المثال ظاهر وان كان المراد ما يقع به التخاطب فالحكم هو الايجاب
مثلا فالوجوب الذي هو اثر الايجاب المترتب عليه بالفاء يقال اوجبه فوجب فالتمثيل حينئذ مبني على المسامحة وانما
على ما ذكره بعض المحققين من ان الايجاب والوجوب واحد بالذات مختلف بالاعتبار فان الخطاب اذا نسب الى
الحاكم يكون ايجابا واذا نسب الى ما فيه الحكم وهو الفعل يكون وجوبا والترتب بالفاء ايضا باعتبار تغاير الاعتبارين
على ما ذكره الشارح في التلويح **قوله** وهذا الاخير آه يعني ليس المراد بقوله الاحكام الشرعية مصطلح الاصوليين لان المتبادر
من الافعال عند الاطلاق افعال الجوارح المقابلة للاعتقاد فلو كان المراد هنا مصطلح الاصوليين لم يكن علم الكلام
علما بالاحكام الشرعية لعدم تعلقه بما يتعلق بالافعال بل بالاعتقاد ولو تكلفنا وعممنا الفعل بناء على ان الاعتقاد
فعل القلب يلزم انحصار مسائل علم الكلام في العلم بالوجوب واخواته من حيث يتعلق به الاعتقاد اذ يعبر عنه
قوله والعلم المتعلق بالاولى يسمى علم الشرائع والاحكام وبالثانية علم التوحيد ان العلم المتعلق بالخطابات المتعلقة
بالافعال بالاقتضاء او التخيير من حيث انه يتعلق بكيفية العمل يسمى ويخص باسم علم الشرائع عند البعض والمتعلق بتلك
الخطابات من حيث تعلقه بالاعتقاد يسمى ويختص باسم علم التوحيد والصفات فان في التسمية معنى التخصيص ولا شك في
ان معنى تعلق العلم بتلك الاحكام في القرينة الاولى كون تلك الاحكام معلومات له كما هو الظاهر السابق الى الفهم
لا كونها بعضا من معلوماته والا لم يطابق قوله لما انها لا تستفاد الا من جهة الشرع ولا يسبق الفهم عند ذكر الاحكام
الا اليها فانه يصير معناه حينئذ ان تلك الاحكام لما لم يكن مستفادة الا من جهة الشرع لم يسبق الفهم عند ذكر
الاحكام الى غيرها فخص ذلك الاسم بالعلم المتعلق بمعلومات يكون تلك الاحكام بعضا منها ولا يخفى ركاكته واذا كان
التعلق في القرينة الاولى من قبيل تعلق العلم بالمعلوم فكذا في القرينة الثانية فاندفع ما قيل انه يجوز ان يكون معنى
التعلق في الثانية كونها بعضا من معلوماته فيصير المعنى والعلم المتعلق بمعلومات تلك الخطاب بعض منها يسمى
علم التوحيد فلا يلزم حصر مسائل الكلام في تلك الخطابات على ان بيان الوجوب ونحوه في الكلام في غاية
الندرة وهو في مثل قولهم النظر في معرفة الله واجب معرفة الله واجبة فالتعبير عنه بالمتعلق به في غاية
السخافة **قوله** ومستدرك قيد الشرعية لان اخذ الكتاب المضاف الى الله في تعريفه يشعر بكونه شرعيا اللهم الا
ان يتكلف في دفع الاستدراك فيحمل على التجريد الاول في لفظ الاحكام عن الاضافة الى الله فيقال الخطابات
الشرعية او يقال في الثاني اي في لفظ الشرعية تاكيد لانه تصريح بما علم ضمنا او يحمل التعريف تعريفا للحكم الشرعي

على ما نقل عن اصحاب هذا التعريف لا الحكم المطلق قوله فالمراد يعني اذا كانت ارادة المعنى الثالث تعسفا فالمراد
اما المعنى الاول اعني النسبة التامة الخبرية وتوجيهه ظاهر اذ يصح حمل العلم في قوله والعلم المتعلق بالاولى يسمى
علم الشرائع والاحكام وبالثانية علم التوحيد والصفات على كل احد من المعاني الثلثة للعلم اعني التصديقات
بالمسائل ونفس المسائل والملكة الحاصلة عنها بلا تكلف فعلى الاول وهو الاظهر يكون من قبيل تعلق العلم بالمعلوم وعلى
الثاني يكون من قبيل تعلق الكل بالجزء اذ النسبة جزء المسئلة وعلى الثالث من قبيل تعلق المسبب بالسبب بخلاف
المعنى الثاني فانه لا يتأتى فيه التوجيهات الثلث بلا تكلف كما ستطلع عليه نقل عنه ولتاييده قوله فيما سيجي وسموا
ما يفيد معرفة الاحكام فان المراد بالحكم هناك هو الاول قطعا اذ لا معنى لافادة معرفة التصديق قوله او الثاني اه
يعني ان المراد اما المعنى الثاني وهو ادراك تلك النسبة فحينئذ لا بد ان يحمل العلمان في قوله والعلم المتعلق بالاولى يسمى
علم الشرائع والعلم المتعلق بالثانية آه عبارة عن المسائل فالمعنى المسائل المتعلقة بالادراكات المتعلقة بكيفية العمل
يسمى علم الشرائع والمسائل المتعلقة بالادراكات المتعلقة بالاعتقاد يسمى علم التوحيد فحينئذ يكون التعلق تعلق
المعلوم بالعلم او يحمل العلمان عبارة عن الملكة فانه يطلق العلم على الملكة كما يقال فلان يعلم النحو فيصير المعنى
الملكة الحاصلة من تلك الادراكات وحينئذ يكون التعلق تعلق المسبب بالسبب اذ الملكة انما يحصل بسبب
تلك الادراكات وانما قلنا لا بد ان يحمل العلمان عبارة عن المسائل او الملكة اذ في حملهما على التصديقات بالمسائل
يحتاج معنى التعلق الى التكلف بان يقال مجموع التصديقات المتعلقة بالتصديقات الشرعية العملية بمعنى ما
حصل منها يسمى علم الشرائع ومجموع التصديقات المتعلقة بالتصديقات الاعتقادية يسمى علم التوحيد او يقال
العلمان عبارة عن التصديق على مذهب الامام فيكون المعنى التصديقات المتعلقة بالاحكام العملية تعلق
الكل بالجزء يسمى علم الشرائع والتصديقات المتعلقة بالاحكام الاعتقادية يسمى علم التوحيد والصفات وهذا
حاصل ما نقل عنه وجه الحمل هو عدم التكلف في معنى التعلق حينئذ ولا يخفى ان حمل جملة التصديقات متعلقة بما هي
متعلقة منه اعني التصديقات المخصوصة او حمل التصديق على مذهب الامام متعلقا بالحكم الذي هو جزء منه تكلف محض انتهى
قوله على التقديرين آه سواء كان المراد بالحكم المعنى الاول او الثاني بمعنى الشرعية ماخوذ من الشرع بان لا يجاب التعلقات
بالنسبة الى بعض الافراد ما يتوقف عليه بمعنى انه لا يدرك لولا خطاب الشارع والا لزم خروج اكثر المسائل الكلامية
عن المقسم لان وجوده وعلمه وتوحيده وغير ذلك لا يتوقف على الشرع لكن يجب اخذها منه ليصلح للاعتداد اذ كثيرا ما يعارض
الوهم العقل في حكمه فيوقعه في المهالكة كما اتى للفلاسفة بخلاف ما اذا كان موديا بالوحي المفيد للحق اليقين فانه لا مدخل

فيه قوله ان اريد به مطلق التعلق آه: اي ان اريد به كون الشيء منسوبا الى آخر على اي وجه كان فالامر في صحة يعني
التعلق في كلا الموضعين ظاهر اذ يجوز حينئذ ان يعتبر التعلقان متغايرين فيكون تعلق الحكم بكلا المعنيين بكيفية العمل
من قبيل تعلق العارض بالمعروض لكونها احد طرفيه وتعلقه بالاعتقاد من قبيل تعلق ذي الغاية بالغاية لانه
المقصود منها فلا حاجة الى التاويل في قوله بالاعتقاد واما قول الفاضل المحشي من انه على تقدير ان يكون المراد
بالحكم ادراك النسبة يجب تاويل الاعتقاد بالمعتقدات وان اريد مطلق التعلق اذ لا معنى لتعلق الادراك بالاعتقاد
الذي هو الادراك فليس بشيء اذ لا شك في صحة قولنا الادراكات التي يقصد التصديق منها فقط لا العمل يسمى علم
علم التوحيد والصفات فان غاية العلوم الغير الآلية حصولها في نفسها كما حققه السيد السند قدس سره في حاشية
شرح المطالع قوله وانما لم يعتبر التعلق آه: يعني ان اريد مطلق التعلق فكما انها تتعلق بكيفية العمل تتعلق بنفس العمل
ايضا لكونه موضوعها ايضا فلم لم يعتبر بالنسبة الى نفس العمل للاشارة الى نكتة وهي ان تعلقها بالعمل من حيث الكيفية
فان الاحكام الفقهية انما تتعلق بفعل المكلف من حيث الوجوب والندب ونحوهما بخلاف اكثر الاحكام الثابتة اعني
ما يتعلق بالاعتقاد فان تعلقها بنفس الاعتقاد لا باعتبار كيفيته وانما قال عامة الاحكام لان بعض الاحكام
متعلق بكيفية الاعتقاد مثل معرفة الله تعالى واجبة اي الاعتقاد بوجوده وصفاته واجب فيكون متعلقا بكيفية الاعتقاد
وهذا حاصل ما نقل عنه بقوله يعني ان اريد مطلق التعلق يجوز ان يعتبر بالنسبة الى نفس العمل والى كيفيته لكن الثاني
اولى اذ فيه اشارة الى نكتة وقد وقع في شرح المقاصد بدون لفظ الكيفية وعبارة هذا الكتاب اولى من عبارته
انتهى ومما ينبغي ان يعلم ان المراد بالكيفية على هذا التوجيه العوارض الذاتية للعمل كالصحة والاتيان به على الوجه المشروع
والا لم يصح قوله وتعلق عامة الاحكام الثابتة آه لانها ايضا متعلقة بصحة الاعتقاد والاتيان به على الوجه المشروع
وليس معنى قوله تعلقها بالعمل من حيث الكيفية ان تعلقها به من حيث انه مقيد بهذه الحيثية ومعتبر معها كما في
قولهم الانسان موضوع الطب من حيث الصحة والمرض حتى يرد انه يلزم ان لا يكون الكيفية عبارة عن الاحوال
المبينة في الفقه بل قيد الموضوع وتتمة له بل معناه ان تعلقها به من حيث انه يثبت له الكيفية وانها من عوارضه
لا من حيث ذاته ولا من جهة اخرى فتدبر قوله ان اريد به آه: اي ان اريد بالتعلق التعلق المخصوص وهو تعلق
الاسناد بطرفيه على تقدير ان يكون الحكم نفس النسبة بمعنى تعلقه بكيفية العمل ان الكيفية والعمل طرفان وتعلق التصديق
بالقضية على تقدير ان يكون الحكم ادراك النسبة بمعنى تعلقه بكيفية العمل انه ادراك الكيفية المثبتة للعمل ففي قوله منها
ما يتعلق بكيفية العمل لا حاجة الى التاويل لكن يجب التاويل في قوله منها ما يتعلق بالاعتقاد اذ الاعتقاد ليس طرفا

للنسبة والاقضية وهو ان المراد بالاعتقاد المتعلقات التي تتعلق به الاعتقاد في الجملة سواء كان بالذات كالمتعلقة
بالنسبة او بالواسطة كالمتعلقة بالطرفين فانه يتعلق بهما بواسطة النسبة كما بين في محله فلا يرد ما ذكره المحشي المدقق
من ان تعلق النسبة بالمعتقد بمعنى تعلق الاسناد بطرفيه مم لان المعتقد هو نفس النسبة او مجموع الطرفين والنسبة
لا كل واحد من الطرفين ولا كلاهما بدون النسبة كما لا يخفى قوله فيه اشارة آه يعني اذا كان المراد تعلق الاسناد
بالطرفين او تعلق التصديق بالقضية فلا بد من ذكرها لكن في اعتبار تعلقه بالكيفية المضافة الى العمل اشارة الى
نكتة وهي ان موضوع الفقه العمل لا الى المتبادر من تعلق الاسناد والتصديق بكيفية العمل كونها مسندا او مثبتا او العمل
مسندا اليه ومثبتا له بناء على انهم اذا عبروا عن الحكم الخبري بالنسبة التقييدية اضافوا المحكوم به الى المحكوم عليه كما في قولهم
قيام زيد ابوه قائم زيد قائم الاب فيكون الكيفية محمولا على العمل في الفقه وهي من العوارض الذاتية فيكون
موضوعا عليه فوائد في موضوع العلم الا ما يبحث فيه عن العوارض الذاتية اي يثبت له ويحمل عليه قوله وهو
موضوعه العمل آه وهو معنى تعيين موضوع تلك المسئلة العمل لا باعتبار ذاته ولا باعتبار نوعه ولا باعتبار عرضه الذاتي
ولا باعتبار نوع عرضه الذاتي اذ ليس لوقف شيئا منها فلا يرد ما ذكره الفاضل المحشي من ان موضوع العلم
اعم من موضوع المسئلة فلا يلزم من عدم كون موضوعها العمل عدم كون موضوعه العمل لان معنى قوله ليس
موضوعه العمل بوجه من الوجوه والسالبة والحال انه يجب ان يكون موضوع المسئلة راجعا الى موضوع العلم بوجه من الوجوه
الى ما بين في موضعه قوله كما ان قولهم النية آه قال الفاضل المحشي النية فعل القلب فيكون موضوعه العمل فلا حاجة الى
التأويل اقول المراد بالعمل عمل الجوارح والا لزم ان يندرج الاعتقاد فيه فيكون بعض مسائل الكلام وهو ما يبحث فيه
عن كيفية الاعتقاد مثل قولهم معرفة الله واجبة داخلا في الفقه وليس كذلك مع انه لا شك في احتياجه الى التأويل قوله
ثم انه ينبغي جواب عن توهم انهم عدوا آه يعني ينبغي ان يكون موضوع الفرائض قسمة التركة بين الورثة اذ المبين فيه احوال
قسمتها بين الورثة والقسمة من افعال الجوارح فيكون موضوعه العمل ايضا قوله وبالجملة آه يعني كل مسئلة ليس موضوعها
راجعا الى فعل المكلف يجب آه وبها يعني يرجع موضوعها اليه كمسئلة المجنون والصبي فانها راجعة الى فعل الولي قوله
هو من قبيل العطف على معمولي عاملين آه وشبيه باعادة الجار فلا يرد ما قيل ان الظاهر من قبيل العطف على معمولي
عاملين على مذهب من يجوزه مطلقا او المجرور ليس بمقدم لا في المعطوف ولا في المعطوف عليه فان المعطوف والمعطوف عليه
مجموع الجار والمجرور وحمل قوله بالثانية آه ما يقع عن المحشي بدون اعادة الجارة ويجوز ان يكون لفظ العلم مرفوعا
خبر مبتدأ محذوف اي العلم المتعلق بالثانية علم التوحيد والصفات او منصوبا بتقدير الفعل للفاعل اي يسمي العلم المتعلق

بالثانية علم التوحيد والصفات فيكون عطف الجملة على الجملة قوله الاحكام الشرعية النظرية اي التي لا يكون المقصود
منه النظر والاعتقاد وهي مقابلة للعملية التي يكون المقصود منها العمل قوله لان حجية الاجماع من مسائل
اصول الفقه قيل لا نسلم ان حجية الاجماع من المسائل اصول الفقه بل هو من مسائل الكلام اورد فيه بطريق المبدئية
وتكميل الصناعة ولا يخفى ان الاجماع من موضوعات اصول الفقه والحجة عرض ذاتي له فيثبت انه في الاصول فجعل
هذه المسئلة من قبيل تكميل الصناعة لا معنى له فلذا اعرض المحشي عن هذا الجواب الى التزام ان المسئلة مشتركة بين
الاصوليين اي اصول الدين هو الكلام واصول الفقه لكن جهة البحث مغايرة لانها من حيث انها تتعلق
بها اثبات العقائد الدينية مسئلة الكلام ومن حيث انها تتعلق بها استنباط الاحكام مسئلة اصول الفقه
فان موضوعه الادلة الاربعة من حيث استنباط الاحكام منها قوله يشير الى ان له مباحث اي يشير باضافة الاشهر الى
المباحث الى ان له مباحث اخرى لكن ليس في تلك المرتبة من الشهرة وهذا ظاهر عند من يقول موضوع الكلام اعم
من الذات كالموجود مطلقا او ذات الله وذات المخلوقات او المعلوم من حيث تتعلق به اثبات العقائد الدينية
على ما هو المختار فان مباحث الامور العامة والجواهر والاعراض من الكلام وليست في الشهرة بمثابة المباحث الالهية
واما عند من يقول ان موضوعه ذات الله تعالى وصفاته فالوجه في صحة تلك الاشارة ان الصفة المطلقة اي الغير
المقيدة بقيد عندهم هي الصفات الذاتية الوجودية ولذا زادوا لفظ التوحيد ولم يكتفوا بعلم الصفات مع
ان التوحيد ايضا من الصفات فمباحث غير الصفات الذاتية الوجودية مثل مباحث الصفات السلبية والفعلية
من الكلام ليست بمثابة تلك المباحث في الشهرة قوله ولذا اي لاجل ان المراد من الصفات المطلقة الوجودية
الذاتية لم يعدوا مباحث الاحوال اي الصفات السلبية مثل ان الله ليس بجوهر ولا عرض ولا جسم والافعال
وهي مباحث الخلق والتكوين والنبوة والامامة من مباحث الصفات بل جعلوا الكل منها مبحثا على حدة وان
امكن ان يرجع الكل الى صفة فالاحوال راجعة الى الصفات الغير الوجودية والافعال الى الصفات الوجودية
الغير الذاتية والنبوة بمعنى بعث الانبياء والامامة بمعنى نصب الامام راجعتان الى صفة الفعل كذا نقل عنه
قوله على ان الامامة علاوة عش قوله فلان الصفة المطلقة اي على انا ان سلمنا ان الصفة تشتمل الوجودية
الذاتية وغيرها فالامامة من المسائل الفقهية لان مرجعها الى ان نصب الامام واجب على المسلمين فيكون
راجعا الى عمل المكلف ولا معنى لارجاعها الى صفة من صفاته تعالى وان امكن ذلك بناء على ان افعال العباد افعال
الله تعالى حقيقة واحوالنا من مقاصد علم الكلام قال الشارح في آخر هذا الكتاب ان مقاصد علم الكلام

عش

مباحث الذات والصفات والافعال والنبوة والامامة فيصح ان مباحث التوحيد والصفات اشهر مسائلها
لان مبحث الامامة ليس بمشهور منها فلندفع ما قاله المحشي المدقق منه ان كون الامامة من الفقهيات
لا دخل له في اثبات كون الصفة المطلقة الذاتية الوجودية على ما لا يخفى فلا معنى لجعله علاوة ههنا لانه ليس علاوة
بالنظر الى قوله وان يحتاج الكل الى صفة ما حتى يكون علاوة لاثبات كون الصفة المطلقة الذاتية الوجودية
فان قيل اذا كان مباحث الامامة متعلقة بكيفية العمل فلم جعلت من مقاصده وعلى تقدير جعلها من المقاصد
فلم لم يجعل موضوعه اعم من الذات قلت جعلها من مقاصده لدفع خرافات اهل الاهواء والبطالين وحفظ عقائد
المسلمين عن القدح في الخلفاء الراشدين مع ان عدم تعميم العقائد وموضوعه فلعدم كونها من مسائله في التحقيق لعدم
تعلقها بالاعتقاد ولذا قال في شرح المقاصد لا نزاع في ان مباحث الامامة بعلم الفروع اليق لرجوعها الى
ان القيام بالامامة ونصب الامام الموصوف بالصفات المخصوصة من فروض الكفايات وهي امور كلية تتعلق
بها مصالح دينية ودنيوية لا ينتظم الامر الا بحصولها فيقصد الشارع تحصيلها في الجملة من غير ان يقصد حصولها
من كل احد ولا خفاء في ان ذلك من الاحكام العملية ولكن لما شاعت بين الناس في مبحث الامامة اعتقادات
فاسدة واختلافات باردة سيما من الروافض والخوارج ومالت كل منها الى تعصبات تكاد تفضي الى رفض
كثير من قواعد الاسلام ونقض عقائد المسلمين والقدح في الخلفاء الراشدين مع القطع بانه ليس للبحث عن
احوالهم كثير تعلق بافعال المكلفين الحق المتكلمون هذا الباب بابواب الكلام وربما ادرجوا في تعريفه
حيث قالوا هو العلم الباحث عن احوال الصانع وصفاته والنبوة والامامة والمعاد وما يتصل بذلك على قانون
الاسلام انتهى كلامه فعدم جعلها من مباحثها بالنظر الى الحقيقة والدرج بالنظر الى الظاهر لكونها من المقاصد فاندفع
ما قال المحشي المدقق ان يعني كون الامامة من مقاصد الكلام مع كونها من الفقهيات لا غير كما يدل عليه الحصر المستفاد
من كلمة انما وقوله عند بعض الشيعة منافاة اذ هي في الاصل من المسائل الفقهية لا غير عندنا لكنها جعلت من
مقاصد الكلام لما ذكرنا قوله الا عند بعض الشيعة آه فان من جملة عقائدهم الى ان نصب الامام المتصف بالصفات المخصوصة واجب
على الله فيكون عندهم من المسائل المتعلقة بالاعتقاد قوله في عهد الصحابة والتابعين رضي الله عنهم اجمعين اذ لم يكن ابو حنيفة من
التابعين كما اشتهر [illegible] وعلى الشريعة [illegible] فقد صنف الفقه الاكبر في الكلام قوله لما اعلوه لانهم لم يدونوا الاحكام
الشرعية [illegible] الراشدين [illegible] لتساوي الاحكام الشرعية شرف [illegible] وكذا الحال عند
[illegible] لتدوين [illegible] الوقائع والاختلافات قوله ما

عطف عليه وهو قوله وقرب العهد بقلة الوقائع قوله الاهتمام: اي للاهتمام بغير الاختصاص مثل البداية بالدليل لكونه
هو الاصل ومثل ورود الحكم بتبدد للافادة لانه لا يتطرق عليه الشبهة من اول الامر بخلاف ما اذا ذكر الحكم اولا فانه يتطرق الشبهة
في اول الامر ومثل كون الغرض متعلقا بالسبب لا بالحكم وامثال ذلك كما نقل عنه مثل ازالة توهم كونه دعوى بلا دليل قوله
لا ما توهم آه: اشارة الى ان الاختصاص امر اضافي بالنظر الى ما يتوهم لا حقيقي بمعنى انه ليس لغيره التدوين في جهة سواء ذكر اصلا
قوله مع انه من التابعين فيه ان مالكا رحمة الله عليه ممن تبعهم على ما قال في التقريب بتمثيل رواية الاكابر عن الاصاغر
التابعي عن تابعه كالزهري والانصاري عن مالك قوله فان قلت الفقه نفس معرفة الاحكام حيث عرفوه
بانه العلم بالاحكام الشرعية العملية من ادلتها التفصيلية وقال ابو حنيفة رحمه الله الفقه معرفة النفس ما لها وما عليها فكيف
قلت المعرف ههنا هو المسائل يعني ان العلم قد يطلق على التصديق بالمسائل وقد يطلق على نفس المسائل فالمعرف
بالتعريف المشهور هو علم الفقه بمعنى التصديق بالمسائل والمعرف ههنا اي في عبارة الشرح هو علم الفقه بمعنى نفس المسائل
فالمعنى سمي المسائل المدللة التي تفيد العلم بالاحكام العملية عن ادلتها التفصيلية بالفقه انما قيد المسائل بالمدللة
لانها المفيدة للعلم بالاحكام عن ادلتها التفصيلية لا المسائل نفسها ومعنى افادتها للعلم المذكور ان من اطلع على تلك
المسائل ووقف على ادلتها يحصل له معرفة احكام تلك المسائل عن الادلة فهذا القدر كاف في صحة الافادة كما
يقال خبر الرسول يفيد العلم الاستدلالي يعني ان من اطلع على خبر الرسول مع دليل صدقه وهو ان هذا خبر من ثبت
صدقه بالمعجزات وكل خبر هذا شأنه فهو صادق حصل له العلم بحكم ذلك الخبر علما استدلاليا نقل عنه فمن يريد بالاحكام
المعنى الاول من المعاني الثلثة انتهى يعني النسبة الخبرية ايقاعها او عدم ايقاعها اي النسبة وهو عبارة عن التصديق وقد عرفت
انفا انه بهذا المعنى نفس المعرفة فقط وايقاع او عدم ايقاع المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء والتخيير فلا يستدرك
قيد العملية لكنه على تقدير الحمل على المعنى الاول لا بد من قيد الشرعية ليخرج معرفة الاحكام العملية الغير الشرعية
عن ادلتها كمسائل الحكمة العملية اللهم الا ان يراد بالادلة السمعية قوله لك ان تقول آه اي لك ان تقول في
في الجواب عن السؤال المذكور ان المراد بما في قوله ما يفيد آه معرفة الاحكام الكلية مثل الصلوة واجبة والصوم
واجب لانها الفقه والمراد بالاحكام الاحكام الجزئية المخصوصة بشخص دون شخص مثل الصلوات واجبة على زيد
بقرينة اضافة المعرفة اليها فان المعرفة تستعمل في الجزئيات فالمعنى سمي العلم بالاحكام الكلية المفيد للعلم بالاحكام الجزئية
بالفقه ولا خفاء في صحته ومطابقته كما هو المشهور قال الفاضل المحشي وهذا التوجيه وان كان صحيحا في نفسه لكن لا يناسب ذكره
فيما بعد من ان له معرفة احوال الادلة اجمالا آه كما لا يخفى وقول مسائل تلك بما فيه في بيان ذلك القول

فلا تذكره بقي فيه بحث وهو ان المأخوذ من الادلة التفصيلية هي الاحكام الكلية لا الجزئية قال المحشي المدقق قد
يمكن دفعه باعتبار ان الاحكام الكلية اذا كانت مأخوذة منها تكون جزئيات تلك الاحكام ايضا مأخوذة منها
بالواسطة واجيب بانه يمكن ان يكون قوله عن ادلتها حالا عن ضمير يفيد فالمعنى سمي العلم بالاحكام الكلية المفيد لمعرفة
الاحكام الجزئية حال كون العلم بتلك الاحكام الكلية مأخوذا عن ادلتها التفصيلية فحينئذ فلا اشكال اقول يعني ان
هذا التوجيه يخرج التعريف عن الفساد ولكن اي فائدة في اعتبار افادة تلك الاحكام الكلية للاحكام الجزئية
في التعريف قوله وقد يقال التغاير الاعتباري كاف آه بان يقال العلم بالمعنى المذكور له تعلقان تعلق بالعالم وتعلق
بالمعلوم فهو باعتبار تعلقه بالعالم وقيامه به مفيد لنفسه من حيث تعلقه بالمعلوم صيرورته آلة للملاحظة فالة
افادة الاعتبار الاول للاعتبار الثاني فان قيام العلم سبب المعلومية كما يقال علم زيد يفيد صفة كما ان زيد من حيث
قيامه معيد لنفسه من حيث انه يخرج به محله عن القوة الى الفعل ويليق به وحصله فانه وقيامه به يخرجه عن القوة
الى الفعل مع اللياقة قال المحشي المدقق فذات التصديقات من غير اعتبار حصولها في النفوس الانسانية مفيدة
ومن حيث حصولها فيها مفادة وانتهى كلامه يعني ان الحصول في الذهن نفس حقيقة العلم فالتصديقات مع قطع النظر
عن حصولها في النفوس الانسانية لا يكون علوما فاذا ايضا لا معنى لا فادتهما مع قطع النظر عن حصولهما فيها ثم لا يخفى ان اعتبار
التغاير الاعتباري تكلف لا يليق بمقام التعريف نقل عنه والاحسن ان يقال ان المفيد هو العلم بجميع تلك الاحكام
والمفاد هو علم كل واحد من تلك الاحكام والفرق بينهما ذاتي لتغاير الكل والجزء بالذات ومعنى الافادة استلزام
معلومية الكل معلومية الجزء وفيه ما مر في التوجيه الثاني قوله واما جعل المعرف اي ما جعل المعرف بقوله العلم
معرفة الاحكام آه ملكة استنباط المسائل عن ادلتها واستحضارها بلا تجشم كسب جديد فان العلم كما يطلق على
المسائل والتصديقات بها كذلك يطلق على الملكة الحاصلة منها كما صرح به الشارح في شرح التلخيص وحمل كون التعريف
للملكة يرجى فما ايا قوله تدوين العلم وترتيب الابواب والفصول لان التدوين والترتيب لا يضاف الى الملكة عرفا
بخلاف العلم فان تدوين معلوماته يعد وسيرة عرفا نقل عنه واما الجواب الثاني والثالث فيلائمه السياق لان
تدوين العلوم يعد تدوين للعلم عرفا يقال كتبت علم فلان وجمعته واما تدوين الملكة فمما يأباه الذوق السليم انتهى
والشارح في شرح التلخيص بيان حد لا يتحصر في ثمانية ابواب وهذا الكلام يقتضي ان يكون العلم عبارة عن نفس الاصول
ثم نقله المحشي فاما دفع ما قال الفاضل الجلبي انه يجوز ان يعد تدوين المعلومات التي تحصل بممارستها الملكة تدوينا
للملكة كما يعد تدوين المعلومات تدوينا للعلم المنقسم ويرد على قوله كتبت علم فلان وجمعته انه يجوز ان يكون المراد منها

من العلم المعدوم قوله لكن يرد على الاول الاجوبة لزوم فقاهة المقلد فان المقلد يكون غير المجتهد اذا اطلع المسائل مع
الدلائل يحصل له العلم باحكام تلك المسائل عن دلائلها فيكون فقيها مع ان الاجماع على ان الفقيه هو المجتهد
قال في شرح المختصر العضدي ويرد على حد الفقه انه ان اريد بالاحكام البعض لم يطرد لدخول المقلد اذا عرف
بعض الاحكام عن الادلة التفصيلية بالاستدلال لانا لا نريد به العامي بل من لم يبلغ رتبة الاجتهاد وقد يكون
عالما يمكنه ذلك مع انه ليس بفقيه اجماعا فقال السيد المحقق في حاشيته ان الفقيه هو المجتهد لا غيره فلا يكون علمه فقها
انتهى فاندفع ما قاله الفاضل المحشي فيه نظر لان المعرفة على الاول الاجوبة هو المسائل المدللة المفيدة والمعرفة عن
الاحكام عن ادلتها التفصيلية واما المقلد فهو الذي حصل له المعرفة المذكورة بالدليل فلا يلزم فقاهة المقلد
على ان من اطلع المسائل المدللة ووقف على ادلتها التفصيلية لا يكون مقلدا بل يسمى مجتهدا في تحصيل المعرفة
بتلك المسائل وهو جلي فيندفع ما قيل في الايراد وكذا يرد على الجواب الاول نحو ما يرد على الجواب الثاني والثالث ايضا
فان المقلد اذا كان له علم بالاحكام الكلية المفيدة لمعرفة الاحكام الجزئية عن ادلتها على تقدير الجواب الثاني او معرفة
نفس تلك الاحكام الكلية عن ادلتها على تقدير الجواب الثالث يلزم ان يكون فقيها مع انه ليس بفقيه اجماعا لان
الفقيه مختص بالمجتهد عندهم قلت يندفع عنها بحمل المعرفة بمعنى اليقين وحمل الادلة بمعنى الامارات يعني الادلة
الظنية فالمعنى ان الفقه العلم بالاحكام الكلية المفيدة لليقين بالاحكام الجزئية او نفس تلك الاحكام من الادلة الظنية
ولا شك ان تحصيل اليقين بالاحكام عن الادلة الظنية مختص بالمجتهد لا يوجد في غيره وذلك لان المجتهد اذا نظر
في دليل ظني وحصل له ظن بحكم يجب العمل بذلك قطعا فكلما وجب العمل به علينا قطعا يكون معلوما عنده قطعا فاذا
حصل للمجتهد ظن بحكم يكون معلوما عنده قطعا اما الاول فلانعقاد الاجماع على ان الحكم المظنون الذي ادى اليه
رأي المجتهد يجب العمل عليه قطعا وكثرت الاخبار في ذلك حتى صارت متواترة المعنى واما الثاني فلان جواز العمل
بطريق القطع فرع العلم بطريق القطع حتى لو لم يكن معلوما لم يجب العمل به ولكن يبقى ان الحكم الظني من حيث
استفادته من الدليل الظني لكن وجوب العمل والاتباع عليه قطعا اوصله الى العلم بثبوته قطعا فاندفع ما قيل ان الدليل
الموجب اذا كان ظنيا كيف يكون العلم الحاصل به يقينيا لانه من حيث استفادته من الدليل ظني وكونه يقينيا استفادة
من خارج فثبت ان تحصيل اليقين من الامارات خاص بالمجتهد لانعقاد الاجماع لوجوب العمل في حقه بخلاف المقلد فان
ظنه لا يفضي الى العلم لعدم انعقاد الاجماع لوجوب العمل في حقه بل انعقد على خلافه فلا يلزم كون المقلد فقيها بهذا الذي
التوجيه اعني حمل المعرفة على اليقين والادلة على الامارات لا يتأتى في الجواب الاول لفساد المعنى وهو ان المسائل

اه بل المفيدة لليقين بالاحكام عن الادلة الظنية بالفقه ولا خفاء في عدم صحته لان مطالعة المسائل
مع الدلائل لا يفيد اليقين بالاحكام عن الادلة وان كانت المطالع المجتهد الا ترى انه لو ادى رايه في الزمان
الثاني الى خلاف ما ادى اليه اولا ثم طالع المسائل التي ادى اليه اولا مع دليل الظني لا يفيد له وجوب العمل
فلا يفيد له اليقين بحكمه بخلاف التصديق المجتهد بالحكم فانه يفيد اليقين بعمل بالادلة او اثم قولك التصديق ما قيل
[illegible] التصديق [illegible] التحقيق ما نقل عنه من قوله واما على باقي الاجوبة فيندفع بحمل المحصل على
تحصيل اليقين [illegible] الامارات تحصيل اليقين من الامارات انما هو شان المجتهد لا غير وهذا التوجيه لا يتاتى في
الجواب الاول كما لا يخفى انتهى ما ذكرنا من توجيه عدم تاتي هذا التوجيه في الجواب الاول يندفع ما قيل هذا الكلام مبني على
عدم تقييده بالنسبة الى اليقينية الحاصلة من الامارات الا في الاول في الجواب كما لا يخفى لان مطالعة المسائل
حيث تفيد اليقين في الاحكام سواء كانت الامارات يقينية او غير يقينية بل لا يفيد له [illegible] التصديق المجتهد بالحكم من الدليل فانه
[illegible] اليقين [illegible] الى اليقين كما ذكرنا فتدبر فانه دقيق [illegible] المباحث زيادة تفصيل في الزوائد
[illegible] على شرح المختصر [illegible] من مباحث الاجتهاد وتعريف الفقه قوله فانه
[illegible] وما [illegible] ان المقلد ليس بفقيه بهذا المعنى بل كذلك بمعنى آخر
كالمفتي غير [illegible] حصول [illegible] القول [illegible] والتوفيق بين هذين الاجماعين [illegible] ان من الاجماعين
[illegible] على [illegible] يستلزم ان يكون المقلد لغير المجتهد العالم [illegible]
[illegible] العالم بالفقه [illegible] المسائل المدونة [illegible] الاجماع على عدم [illegible]
[illegible] حصوله [illegible]
[illegible] باليقين بالاحكام عن الامارات [illegible]
[illegible] اختلاف الاعتبارات
[illegible] الشارح [illegible] الحقيقة والمجاز قوله [illegible]
[illegible]
[illegible] الاجتهاد [illegible] الاعتراض
[illegible] في بعض الاحكام [illegible] بالجواز [illegible]
[illegible] على الجواز [illegible]

من العلم المعدوم قوله لكن يرد على الاول لا جوبة لزوم فقاهة المقلد فان المقلد يمكن غير المجتهد اذا اطلع المسائل مع
الدلائل يحصل له العلم باحكام تلك المسائل عن ادلتها فيكون فقيها مع ان الاجماع على ان الفقيه هو المجتهد
قال في شرح المختصر العضدي ويرد على حد الفقه بهذا انه ان المراد بالاحكام البعض لم يطرد لدخول المقلد اذا عرف
بعض الاحكام عن الادلة التفصيلية بالاستدلال فانه لا يدخل في العالم بل من لم يبلغ درجة الاجتهاد وقد يكون
عالما بمسئلة كذلك مع انه ليس بفقيه انتهى وقال السيد المحقق في حاشيته ان الفقيه هو المجتهد لا غيره فلا يكون علمه فقها
انتهى فاندفع ما قاله الفاضل المحشي منه نظر لان المقلد على اول الاجوبة هو المسائل المدللة المفيدة للمعرفة
الاحكام عن ادلتها التفصيلية وان المقلد هو الذي يحصل له المعرفة المذكورة بالدليل فلا يلزم فقاهة المقلد
على ان من اطلع المسائل بالدلائل وتوقف على ادلتها التفصيلية لا يكون مقلدا بل يسمى مجتهدا في تحصيل المعرفة
بتلك المسائل مع جلية فلا يندفع ما قاله المحشي الا ان يقال وكذا يرد على الجواب الاول على جزء من الجواب الثاني والثالث ايضا
فان المقلد اذا كان له علم بالاحكام الكلية المفيدة لمعرفة الاحكام الجزئية عن ادلتها على تقدير الجواب الثاني او عرف
نفس تلك الاحكام الكلية عن ادلتها على تقدير الجواب الثالث يلزم ان يكون فقيها مع انه ليس بفقيه اجماعا لان
الفقيه مختص بالمجتهد عندهم قلت يندفع عنه بحمل المعرفة بمعنى اليقين وحمل الادلة بمعنى الامارات اعني الادلة
الظنية فالمعنى ان الفقه العلم بالاحكام الكلية المفيدة لليقين بالاحكام الجزئية اي نفس تلك الاحكام عن الادلة الظنية
ولا شك ان تحصيل اليقين بالاحكام عن الادلة الظنية مختص بالمجتهد لا يوجد في غيره وذلك لان المجتهد اذا نظر
في دليل ظني وحصل له ظن بحكم يجب له العمل بذلك قطعا فكلما وجب العمل به عليه قطعا يكون معلوما عنده قطعا فاذا
حصل للمجتهد ظن بحكم يكون معلوما عنده قطعا اما الاول فلانعقاد الاجماع على ان الحكم المظنون الذي ادى اليه
راي المجتهد يجب العمل عليه قطعا وكثرت الاخبار في ذلك حتى صارت متواترة المعنى واما الثاني فلان وجوب العمل
بطريق القطع فرع العلم بطريق القطع حتى لو لم يكن معلوما لم يجب العمل به لا يقال الحكم الظني من حيث
استفادته من الدليل الظني لكن وجوب العمل والاتباع عليه قطعا اوصله الى العلم بثبوته قطعا فاندفع ما قيل الدليل
الموجب اذا كان ظنيا كيف يكون العلم الحاصل به يقينيا لانه من حيث استفادته من الدليل ظني وكونه يقينيا مستفاد
من خارج فثبت ان تحصيل اليقين من الامارات خاص بالمجتهد لانعقاد الاجماع لوجوب العمل في حقه بخلاف المقلد فان
ظنه لا يحصل له العلم لعدم انعقاد الاجماع لوجوب العمل في حقه بل انعقد على خلافه فلا يلزم كون المقلد فقيها بهذا المعنى
هذا التوجيه اعني حمل المعرفة على اليقين والادلة على الامارات لا يتاتى في الجواب الاول لانه يصير المعنى وهو المسائل

الملكة المفيدة لليقين بالاحكام عن الادلة الظنية بالفقه ولا خفاء في عدم صحته لان مطالعة المسائل
مع الدلائل لا يفيد اليقين بالاحكام عن الادلة وان كان المطالع المجتهد الا ان يقال انه لو ادعى ملاحظة في الان
الثاني الى خلاف ما ادى اليه اولا لخرج عن المسائل التي ادى اليه اولا مع دليل الفقيه له وجوب العمل
فلا يفيد اليقين بحكمه بخلاف التصديق المجتهد بحكم فانه يفيد اليقين به على الادلة او لم يكن التصديق باقيا
وبالجملة [illegible] التصديق هذا التحقيق ما نقل عنه من قوله واما على باقي الاجوبة فيندفع بحمل العلم
على اليقين [illegible] الامارات تحصيل اليقين من الامارات انما هو شان المجتهد لا غير وهذا التوجيه لا يتاتى في
الجواب الاول كما لا يخفى انتهى بما ذكرنا من توجيه عدم تاتى هذا التوجيه في الجواب الاول يندفع ما قيل ان الكلام مبني على
عدم تقييد العلم بالتصديقية الحاصلة من الامارات الا فالسؤال مع الجواب كما لا يخفى لان ملكة المسائل
حينئذ تفيد اليقين في الاحكام سواء كانت يقينية او غير يقينية بل انه يفيد له هذا التصديق المجتهد بالحكم من الدليل فانما
[illegible] اليقين بالتصديق [illegible] اليقين كما ذكرنا فتدبر فانه دقيق وللتفصيل ابحاث زائدة مع التفصيل في الزوائد
[illegible] حاشية السيد الشريف على شرح المختصر العضدي من مباحث الاجتهاد وتعريف الفقه قوله غاية
[illegible] عن الدليل [illegible] لكن [illegible] وما ستطلع عليه ان المقلد ليس بفقيه بهذا المعنى بل كذلك بمعنى آخر
كالفقه غير ممكن حصوله للمقلد الا انه قوله والتوفيق بين هذين الاجماعين ان بين الاجماعين
[illegible] على ان الفقه من العلوم المدونة يستلزم ان يكون المقلد الغير المجتهد العالم بكتب المسائل
[illegible] الفقيه او العالم بالفقه هو الفقه هي المسائل المدونة او الاجماع على عدم حصول الفقه لغير المجتهد
[illegible] بالمعنى الذي [illegible] تلك الادلة بحصل الفقه بمعنيان ان حصوله للمقلد هو العلم بالمسائل
[illegible] حصوله [illegible] الا لمجتهد لانه هو العلم المتعلق اليقين بالاحكام عن الامارات فاعتبار عدم
حصوله [illegible] فقيها [illegible] فان هذا الحقيقة [illegible] الامور التي تختلف اختلاف الاعتبارات
[illegible] على الفقه [illegible] الشارح في التلويح [illegible] الحقيقة بالمجاز قوله فانه بالمجهول على
[illegible] بالمسائل الفقهية من المسائل الفرعية [illegible] فان قلت [illegible] هذا القيد علم اصلي
[illegible] فقيه لانه غير [illegible] ان المراد بالعلم [illegible] لقول الرسول [illegible] احتياط في هذا الاعتراض
[illegible] على [illegible] في بعض الاحكام لكن فيه خلاف [illegible] القائلون بالجواز [illegible]
[illegible] في [illegible] اختلفوا ايضا في جواز التعبد [illegible] على الخطأ والسهو منعه آخرون [illegible] قالوا

بانهم معصومون عن الخطاء والسهو في الاجتهاد وهذا هو المذهب الذي [illegible] فيجوز السهو والخطاء قوله تعريف
الاحكام آه يعني ان المراد بالاحكام جميعها والمعنى هو العلم بجميع الاحكام عن ادلتها بطريق الاستدلال لا الفقه
فلا اشكال بعلم جبرئيل [illegible] لان علمه بطريق الاستدلال في بعض الاحكام [illegible] بجميع الاحكام لا نهاية له
يقتضي ان علمه بجميع الاحكام الحاصلة له حاصل بالاستدلال فلا يرد ان العلم بالجميع محال لان المسائل تزداد يوما فيوما
والجميع [illegible] التعريف يشمل فقه الملك الثابت بالاجتهاد في حقه حين [illegible] اجاب عن [illegible] قوله فعليه يشتمل على
[illegible] الكلام [illegible] من السؤال والاجوبة السابقة في كون المفيد معرفة الاحكام قول تحرير السؤال والجواب [illegible]
على [illegible] فاقول قوله اجمالا تمييز عن نسبة المعرفة الى الاحوال وحاصل معناه معرفة احوال الادلة بطريق
الاجمال وهي على وجه كلي بان يكون في ضمن القواعد الكلية غير متعلقة بدليل [illegible] الادلة
الادلة اجمالا كونها حجة غير مختصة بحكم حكم [illegible] المراد بالادلة الادلة التفصيلية التي تتعلق بالاحكام [illegible]
بالادلة الاجمالية لم يكن لتقييد المعرفة بقوله اجمالا فائدة اذ ليس للمعرفة باحوال الادلة الاجمالية على [illegible] وقوله
من حيث [illegible] متعلق بالاحوال حال عنه [illegible] من حيث افادتها [illegible] المعنى [illegible] معرفة احوال الادلة بطريق
الاجمال [illegible] الادلة الاجمالية من حيث افادتها الاحكام باصول الفقه [illegible] اجمالا لاخراج معرفة احوال الادلة تفصيلا
[illegible] العلم باحوال [illegible] قوله في افادتها الاحكام لاخراج العلم باحوال الادلة اجمالا لكن ليس من حيث افادتها
الاحكام ليشمل العلم بكونها قديمة او حادثة بسيطة او مركبة وكونها حجة [illegible] الى غير ذلك المراد بمعرفة
تلك الاحوال العلم بثبوتها للادلة اما لنفسها كقولنا الكتاب يثبت الحكم واما لنوعها كقولنا الامر للوجوب او لبعضها
كقولنا العام يفيد القطع او لنوع عرضها كقولنا العام الذي خص منه البعض يفيد الظن فالعلم بهذه الاحكام الكلية
يسمى اصول الفقه وانما اختار هذا التعريف اشارة الى ان موضوع اصول الفقه الادلة من حيث افادتها الاحكام
وان تلك الاحوال عوارض ذاتية يبحث عنها في ذلك العلم [illegible] التعريف [illegible] اذا كان قوله معرفة احوال الادلة
معطوفا على قوله معرفة الاحكام يرد عليه ان اصول الفقه ليس معرفة تلك الادلة [illegible] والعلم بالقواعد الكلية
ليتوصل بها الى استنباط الاحكام الفقهية [illegible] التعريف المذكور وهو العلم بمعنى التصديق
بالمسائل [illegible] المسائل التي تفيد معرفة احوال الادلة الاجمالية باصول الفقه [illegible]
صحته [illegible] مثلا الامر للوجوب والنهي للتحريم والعام يفيد القطع [illegible] العلم باحوال الادلة الاجمالية
منها على [illegible] ان يكون [illegible] المتعلقة بالاعتقاد [illegible] المراد بما يفيد العلم بالاحوال الكلية للادلة الاجمالية

مثل العلم بأن الامر للوجوب فى قوله معرفة احوال الادلة العلم باحوال الجزئية للادلة التفصيلية مثل العلم بان صلوا
[illegible] للوجوب [illegible] لا شك ان العلم بان الامر للوجوب [illegible] العلم بان صلوا [illegible] او غيره وكذا [illegible] عليها
فالمعنى [illegible] العلم باحوال الكلية للادلة الاجمالية المفيدة لمعرفة احوال الجزئية للادلة التفصيلية بطريق الاجمال
[illegible] استنباطا بالمعرفة ويمكن الجواب بان [illegible]
[illegible] ويمكن ان [illegible] المفيدة [illegible] احوال الادلة الاجمالية لكن الترتيب [illegible]
قوله وقيل علمه معرفة [illegible] من الكلام [illegible] معرفة العقائد [illegible]
الدينية [illegible] التفصيلية [illegible] بان التعريف ههنا [illegible] المسائل [illegible]
التي [illegible] المسائل الكلامية [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] العلم بالعقائد الكلية [illegible] بالعقائد الجزئية
اقول [illegible] عالم [illegible] قول المصنف [illegible]
المحدث للعالم [illegible] القديم [illegible] العلم بالعقائد الجزئية [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] السيد الشريف [illegible]
[illegible]
[illegible]

لو اخذ وان لم يعتبر الاشتراك في تلك الجهة فلا فرق الا بالتعبير فما بينهما بالتسمية اهم كون ذلك بازاء المنطق اعني الكلام كما يعني
فلذا جمعهما الشارح وجعلهما وجها واحدا فقد حسن ما في الحاشية قوله باعتبار آه ملاحظة ولم يعتبر الحدوث اتفاقا لان الكلام
لا يكون للتوجه بازاء المنطق بتوجه بموجبه لا اشتراك في الشأن فان وذلك لان نفع الكلام بطريق الرياسة ونفع المنطق
بطريق الخدمة او في استمداد العلوم فان الكلام مستمد منه باعتبار المبادي والمنطق باعتبار ما يعرضها ليس مختصا
بالكلام بل في ذلك قوي في النحو والصرف فان نفعهما بطريق الخدمة والاستمداد ايضا باعتبار ما يعرض المبادي
فما الفرق بهذه التسمية قوله لنصلح الا قيد الاول يعني لو لم يقيد بالاطلاق فقوله لنصلح الا قيد الاول
فقوله اول ما يجب آه او ضاع ذكر وجه التخصيص فقال اي اعني قوله ثم خص الى ان يكون سبب الاطلاق بلفظ
الكلام عليه كونه ما يجب ان يعلم ويتعلم بالكلام فكان ذكر قيد الاول منافيا لا حاجة اليه والمقصود ذكره المحشي
فان قلت هو كونه اول ما يجب ان يعلم ويتعلم بالكلام فكان ذكره لتخصيص فما معنى لا ذكره في تفسير الكلام بانه اول
ما يجب حتى يذكر وجه التخصيص قلت لانه لا ذكره داخل بقوله فذكره وجه التخصيص المجموع قوله الا قيد الاول التخصيص
فلا يرد ما قاله المحشي المدقق فيما على الزعم فيضاع احد الامرين الدليل انما قيد توهم وجه التخصيص
بخلاف ما اذا قيد الاطلاق بتوارد اللغات يكون ذكر كل من الامرين في موضعه وتفسير الحق اطلاق اسم الكلام عليه ولا
لانه الفعل ما يجب ان يعلم ويتعلم فلم يطلق على غيره ما مع تحقق وجه الاطلاق وهو كونه ما يجب ان يعلم ويتعلم
تمييزا له عما عداه فقول الشارح ثم خص به على هذا كانه جواب سؤال يقال ما ذكرتم انما يدل على تحصيل العلم
به اولا واستعداده التخصيص مطلقا بان لا يسمى به غيره اصلا فما وجه التخصيص بحيث لم يطلق على غيره اصلا فاجاب
بانه ثم اعلم انه نقل عنه هذا التعليل لمعنى الفعل الذي في حرف التفسير انتهى ما في الحاشية ثم قوله اذ
لو لم يقيد يعني انه التعليل للفعل المستفاد من حرف التفسير اي فسر الاطلاق بالاطلاق اولا اذ لو لم يقيد آه
والمحشي المدقق جعلها منوطة على قوله فلا شركة فقال اي فسر الاطلاق بالاطلاق اولا لا شركة آه ثم اعترض عليه
فلا يخفى ان مثله انما يستدعي الفاسد قوله الا احتمال التسمية الخير هو جواب السؤال بانه قيل ان الاطلاق اسم الكلام عليه
باعتبار كونه اول ما يجب الى آخر ما ذكره وجه التخصيص لانه يجوز ان يكون لذلك الاحتمال بان يسمى غيره بالكلام بهذا الاسم
بغير هذا الوجه فاجاب بان هذا الاحتمال فالمتحقق بابى الوجه المذكور لا يستلزم التعرض فيها الا النقل الى ذلك
او لانه ليس شيء مقدرة على الكلام ثم خص به ولم يطلق على غيره تمييزا له اهتماما بتعرض في غيره الوجه فعلم انه ذكر
وجه التخصيص لدفع احتمال تسمية الغير بهذا الوجه وهو الا انه يعني لو قيد الاطلاق بالاطلاق لوجه الكلام بما عرفت منهم

جواب السؤال كأنه قيل لم وسط وجه التسمية بين ذكر كلام المتقدمين وكلام المتأخرين ولم يذكر بعدهما مع أن
الظاهر أن يتأخر عنهما أجاب بقوله والتسمية اه كذا نقل عنه وحاصله أن موضع اسم الكتاب بتلك المسائل إنما
كانت من المتقدمين فذكر وجه التسمية بعد ذكر كلامهم أولى بخلاف المتأخرين فإنهم تبعوا لهم في تلك التسمية **قوله** أي
الواسطة بين الإيمان والكفر هذا القول منهم بناء على جعلهم الأعمال أي الإتيان بالواجبات وترك المنهيات جزءا من حقيقة
الإيمان والكفر عبارة عن التكذيب فمرتكب الكبيرة ليس بمؤمن لعدم جزئه أعني ترك المنهيات وليس بكافر لكونه
مصدقا مقرا بما جاء به النبي عليه السلام فيكون واسطة بين الكفر والإيمان عندهم هي الفسق **قوله** لا بين الجنة
والنار رد لما وقع في كلام البعض على ما يفهم من عبارتهم من أنهم يثبتون الواسطة بين الجنة والنار ليكون محلا لمرتكب
الكبيرة لأنه ليس بمؤمن ليكون محله الجنة ولا كافر ليكون محله النار يعني ليس المراد بإثبات المنزلة بين المنزلتين إثبات
الواسطة بين الجنة والنار ليكون مستقر الفاسق كما هو الظاهر من عبارتهم لأن الفاسق عندهم مخلد في النار
إن مات بلا توبة كما هو المشهور من مذهبهم فهم لا يثبتون لمرتكب الكبيرة مستقرا ليكون واسطة بين الجنة والنار فاندفع
ما قاله الفاضل المحشي من أن كون الفاسق مخلدا في النار عندهم لا ينافي أن يقولوا بالواسطة بين الجنة والنار لجواز
أن يكون محلها غير الفاسق أو الفاسق لكن يدخل فيها ولا يحكم الله تعالى بالخيار لأن مقصود المحشي ليس الاستدلال
على أنه لا يمكن لهم القول بالواسطة بل دفع ما يتوهم من كلام البعض **قوله** وقال بعض السلف والواو للحال أي الحال
أن بعض السلف أيضا يقول بثبوت الواسطة بين الجنة والنار لإثباتهم الأعراف فلا وجه لتخصيص واصل بن عطاء
بهذا الإثبات وجعله سببا للاعتزال **قوله** لكن مآلهم إلى الجنة قال القاضي في تفسير قوله تعالى وعلى الأعراف
رجال يعرفون كلا بسيماهم أي طائفة من الموحدين قصروا في العمل فيحبسون بين الجنة والنار حتى يقضي الله فيهم
ما يشاء **قوله** زمان فترة من الرسل أي زمان فقد النبي عليه السلام وعدم وصول دعوته إليهم فإنهم معذورون
لعدم اطلاعهم على المأمور به والمنهي عنه وقالت المعتزلة إنهم معذبون بترك الواجبات لأن العقل كاف في معرفة
حسن الأشياء وقبحها وزيف ما ذهبوا إليه بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا **قوله** الكافر ينصرف إلى الكافر المجاهر حكما
أن البعض يضيف الفرقة التي تثبت الواسطة بين الإيمان ونوع الكفر وهو الكفر بطريق الجهر والمعتزلة يثبتون الواسطة
بين الإيمان ومطلق الكفر فيكون المعتزلة أعم من هذه إذ لا يثبت المنزلة بين المنزلتين لأن الفاسق عنده منافق داخل في الكافر
لأن النفاق نوع من الكفر فإن قيل لم لم يحمل قول المعتزلة على ما قاله الحسن البصري رح بأن يكون المراد بقولهم مرتكب
الكبيرة ليس بكافر أنه ليس بكافر مجاهر بل هو منافق لقولهم إلا في الإثبات حيث قالوا إن فاعل الكبيرة من أهل الكبائر

على اقوال فالخوارج يسمونهم كافرين والمرجئة مؤمنين والحسن البصري واتباعه منافقين فاخذنا المتفق عليه وهو
الفسق وتركنا المختلف فيه فانه في الحقيقة اثبات امر مغاير للايمان والكفر والنفاق ونقل عن بعض المتاخرين
من المعتزلة انا لا ننفي الايمان بمعنى التصديق واجراء الاحكام عن الفاسق بل بمعنى استحقاق غاية المدح وهو
الذي يسمونه بالايمان الكامل وينفونه عن الفاسق فحينئذ لا يكون الواسطة بين الايمان المطلق والكفر بين نوع
الايمان والكفر وكان بعضهم رجع منه عن مذهبهم اعراض عنه وقيل يمكن حمل قول الحسن انه ليس بمؤمن ولا كافر بل هو
منافق على انه ليس بمؤمن بالايمان الكامل بل هو منافق في الاعمال فالايمان المنفي هو الايمان الكامل
الذي كان العمل جزءً منه فلا منزلة بين المنزلتين اقول هذا التوجيه مخالف لما نقل عنه عن الاستدلال عليه
فانه قال اقدام الشخص على المعصية المفضية الى العذاب يدل على انه كاذب في دعوى تصديقه بما جاء
به النبي عليه السلام فان من اعتقد من العقلاء ان في هذا الجحر حية لا يدخل يده في ذلك الجحر فان ادخل
فيه علم انه كان لا يعتقد فان هذا الدليل يدل على انه يقول انه منافق في التصديق ولذا رجع الحسن عن هذا
المذهب على ما نقله في البداية قوله يعني كونها داري ثواب وعقاب يعني ان اضافة الدار الى كل من الثواب
والعقاب بمعنى اللام واصل اللام الاختصاص فيفيد انهما موضوعان للثواب والعقاب وهو ينافي تحقق
عدم الثواب والعقاب فيها قوله ولو سلم اي لو سلم ان معنى كونهما داري ثواب وعقاب ان كل من فيهما
يثاب ويعاقب فهو بالنسبة الى مستحقيهما وهو عند المعتزلة المكلفون بناء على مذهبهم من ترتب الثواب والعقاب
على الاعمال على سبيل الوجوب واما عندنا فهو ترتب عادي فيجوز ان يثاب بلا طاعة وان يعاقب بالمعصية على ما يجيء
تفصيله قوله فالمراد بقوله ما دخل آه ولان الدخول بدون الثواب متحقق عندهم في الصغار قوله كما يدل عليه السياق
من وجوب الثواب للمطيع والعقاب للعاصي قوله ونسب الدخول الى الغفلة اي النفس الصغير اشارة الى يدخل الجنة بالاختيار
يجب على الله تعالى ادخاله قوله وقس عليه قوله فدخلت اي دخولا معاقبا بها مستحقا لها لان الكلام فيه لتفرعه على الكفر
والعصيان ولا نسبه الى النفس في تلك الصغير اي دخولا باختياره قوله فذهب معتزلة بغداد الخ هذا الكلام دفع لما قيل
ان الاشعري قد اطال الكلام على نفسه في تبكيت الجبائي اذ يكفيه ان يقول ان المناسب بحق الكافر المعذب ان لا يخلق
او يسلب عنه العقل ولا حاجة الى ذكر الصغير وغيره وحاصل الدفع ان غرض الاشعري ابطال مذهب معتزلة البصرة
واسكاته على حسب مذهب غيره ولا يخفى انه انما يتم في مادة الصغير والعاصي واما ذكر مادة المطيع فهو لارخاء العنان
وطلب البيان قوله قالوا تركه بخل او سفه لانه ان علم الله تعالى بها موضع الصنيعة وفيه وتركه يكون بخلا وان لم

يعلم يكون سفها يجب تنزيه الله تعالى عنها كذا نقل عنه وفيه تامل الاولى ان يقال انه كبخل وجهل قوله
فاوجب آه اي اوجب الجبائي على الله تعالى ان يعطي العبد ما علم نفعه في دينه قوله فلزمه ما لزم اي لزمه الامر العظيم
لا يمكن ان يعبر عنه سفها وهو السكوت في مادة التعارض لان الواجب على الله تعالى على حسب علمه في حقه ان لا يخلقه
ويميته صغيرا او يسلب عنه عقله قال الفاضل الاسفرائني في دفع الزام الاشعري عن الجبائي بانه له ان
يقول الاصلح واجب على الله تعالى اذا لم يوجب تركه حفظ اصلح آخر فوقه بالنسبة الى شخص آخر فلعله كان اماتة الاخ الكافر
موجبة لكفر ابويه اخيه لكمال الجزع على موته فكان الاصلح لهم حياته فلما حفظ هذا الاصلح فات الاصلح له ولعله في التسلسل
سلما كان الاصلح لهم ايجادهم فلرعاية الاصلح لكثير فات الاصلح له اقول هذا الجواب غير تام على مذهبه اذ هو يقول انه يجب
اعطاء ما هو الاصلح للعبد على الله تعالى فترك الاصلح في حقه لاجل اصلح شخص آخر ظلم في حقه يجب تنزيه الله تعالى عنه نعم يتم
هذا الجواب اذا كان المراد بالاصلح الاوفق للحكمة لان الحكمة تقتضي ان يترك الخير الكثير للشر القليل قبيح في حقه تعالى
وقيل في بيان دفعه بان الجبائي لا يقول بان الاصلح هو ايصال الانفع واجب على الله تعالى حتى يرد عليه ما ذكر بل
الواجب عنده اللطف والتمكين والاقدار عليه كاعطاء العقل والقدرة وارسال الرسل وهذا حاصل في حق العاصي
ولا يخفى ان وجوب اللطف على الله تعالى عند المعتزلة امر آخر سوى وجوب الاصلح فكان المجيب خلط احدهما بالآخر قال في
المواقف واما المعتزلة فاوجبوا على الله تعالى بناء على اصلهم امورا الاول اللطف وفسروه بانه الفعل الذي يقرب العبد
الى الطاعة ويبعده عن المعصية كبعثة الانبياء والثاني الثواب على الطاعة والثالث العقاب على المعصية
والرابع الاصلح للعبد قوله وبعضهم اي بعض معتزلة بغداد لم يعتبر جانب علم الله تعالى بل قالوا يجب على الله تعالى
ان يعرضه للثواب والدخول في اعلى المنزلتين وان علم انه يكفر عند كونه مكلفا فلا يلزم عليهم من مات صبيا
لان ما هو الواجب على الله تعريضه للثواب ببلوغه الى مبلغ الرجال وتكليفه وهو حاصل في حقه والكفر انما حصل
بقدرته ولا دخل لقدرة الله تعالى فيه على ما قالوا لكن يلزمهم ترك الواجب فيمن مات صغيرا لعدم التكليف
في حقه فان قيل يرد عليهم من مات كافرا ولم تصل اليه دعوة نبي قط فانه ترك في حقه ما هو الواجب عليه
قلت تعريض الثواب عندهم ليس بموقوف على ارسال الرسل فانهم قالوا العقل كاف في معرفة الله تعالى
وحسن الاشياء وقبحها ومدار التكليف عليه وارسال الرسل لطف يقرب العبد الى الطاعة نعم يرد عليهم من مات
مجنونا قوله بمعنى الاوفق يعني بانه ما تقتضيه حكمة الله الازلية وتدبير نظام العالم يجب على الله تعالى فعله وقبح تركه سواء
كان فيه نفع العبد في الدنيا او في الدين او في كليهما او لم يكن فيه لاحد منهم شيء من ذلك لا يمكن جعله له

الماتريدي هو تلميذ ابي نصر العياضي تلميذ ابي بكر الجرجاني تلميذ محمد بن الحسن الشيباني من اصحاب الامام الاعظم
ابو حنيفة رح كذا في شرح المقاصد قوله كمسئلة التكوين غيرها من مسئلة الاستثناء في الايمان ومسئلة ايمان المقلد
على ما سيجيء قوله الظاهر ان المقول مجموع ما في الكتاب آه اي الظاهر ان يكون مقول القول مجموع ما في الكتاب
لان القرينة لا تدل على تخصيص البعض والمراد بمجموع ما في الكتاب مجموع المسائل التي تصلح ان تكون مقول القول
فلا يرد انه يلزم على هذا التقدير ان يكون قوله خلافا للسوفسطائية ايضا مقول القول فيكون مقصودا بالنقل
مع انه ليس كذلك وان قوله والالهام ليس من اسباب المعرفة عند اهل الحق يابى عنه لان قوله خلافا
للسوفسطائية لا يصلح ان يكون مقول القول لانه حال عن مقول القول اي قال اهل الحق حقائق الاشياء ثابتة والعلم
بها متحقق حال كونهم مخالفين للسوفسطائية وكذلك قوله والالهام المفسر بالقاء معنى في القلب آه جملة اسمية وقعت حالا
اي قال اهل الحق واسباب العلم منحصرة في الثلثة الحواس والعقل والخبر الصادق والحال انه ليس الالهام من اسباب
المعرفة عندهم فلا يكونان مقول القول بل قيد له فلا يلزم شيء مما ذكر والفاضل الچلپي اجاب عن الاول بانه يجوز
ان يكون مقولا ويلغظ عند اهل الحق في قوله والالهام ليس من اسباب المعرفة تاكيدا انتهى ولا يخفى ان هذا الجواب
مما يابى عنه الطبع السليم اذ ليس ههنا محل التاكيد مع انه يلزم ان يكون قوله والالهام آه مقصودا بالنقل وليس كذلك فانه
انما ذكره لدفع بطلان حصر اسباب العلم في الثلثة كما سيجيء قوله وتحقيق آه اي على تقدير ان يكون مقول القول
هو قوله حقائق الاشياء يجوز ان يكون المراد باهل الحق اهل السنة والجماعة ووجه تخصيصهم بالذكر مع ان غيرهم ايضا
يشاركون لهم في هذه المسئلة لا لاعتداد بهم والاشارة الى ان غيرهم بمنزلة العدم في هذه المسئلة قوله قد يفتح الباء اي
بفتح رعاية لكون المعتبر في الحق المطابقة من جانب الواقع وانما يحصل تلك الرعاية بملاحظة الحيثية اي الحكم المطابق
للواقع من حيث انه مطابق للواقع اذ لولا اعتبار الحيثية وملاحظتها لصدق تعريف الحق على الصدق ايضا
اذ يصدق عليه انه الحكم المطابق للواقع لان المطابقة بين الشيئين تقتضي نسبة كل منهما الى الآخر بالمطابقة كما
علم في باب المفاعلة لكنه ليس من حيث انه مطابق بل من حيث انه مطابق على ما سيجيء قوله لكن لا يلائمه قوله آه
فان قوله واما الصدق آه دليل على ان الفرق بين الحق والصدق بحسب الاشتقاق وتخصيص الصدق بالاقوال
ودون الحق بحسب المفهوم اذ على تقدير فتح الباء يتم الفرق بحسب المفهوم قوله وقد يفرق قيل على الاول الفرق بينهما بهذا الاعتبار
ليس مبنيا في السابق بهذا الاعتبار فكون البناء في قوله الحكم المطابق مفتوحا يكون بعينه الفرق المبين بقوله وقد يفرق
آه اذ الاول باعتبار المطابقة من جانب الواقع فيناسب الحمل قوله والحكم المطابق عليه بل قوله ليشير الاشارة

مستفاد من الشيوع والخصوص فانه اذا كان الشيوع مختصا بالقول كان اصل الاطلاق باقيا في غيرها على
ان كل قيد يرجع اليه الحكم سواء وقع في الاثبات او النفي يكون هو مقصود المتكلم منه كما صرح به الشيخ عبد القاهر
لا بطريق المفهوم كما زعم الفاضل المحشي قوله اذ المنظور فيه آه تعليل للحكم المطوي على ما سمي الحكم باعتبار كونه
مطابقا بالفتح للواقع بالحق لان المنظور فيه اولا آه يعني ان ما ينظر اليه اولا وبالذات في حصول هذا الاعتبار الحكم
اعني كونه مطابقا بالفتح اليه ما هو الواقع فان الحكم انما يصير مطابقا بالفتح اذا نسب اليه الواقع واعتبر من جهة الفاعلية
صريحا فيقال طابق الواقع الحكم والواقع متصف بالحق بالمعنى اللغوي اعني الثابت من حق بمعنى ثبت فنقل
عن معناه اللغوي الذي هو صفة الواقع وسمي به كون الحكم مطابقا بالتسمية للشيء بوصف ما هو منظور في حصوله
اولا ثم اخذ منه صفة مشبهة ووصف المتعدد والحكم به فللحق معان ثلثة احدها اللغوي وهو الثابت المنقول عنه
والثاني كون الحكم مطابقا والثالث الصفة المشبهة المأخوذة من هذا المعنى التي يوصف بها الحكم بالمواطاة بان
يقال الحكم حق وانما قيد بقوله اولا لان الحكم ايضا منظور فيه من جهة الفاعلية في هذا الاعتبار لكن ضمنا لا صريحا لانه
اذا لم يكن منسوبا الى الواقع من جهة الفاعلية لا يتصف بكونه مطابقا بالفتح فان مقتضى باب المفاعلة نسبته
بالفاعلية والمفعولية من الطرفين لكن في كل منظور اليه ثانيا وكذا الواقع منظور فيه في ذلك الاعتبارين لكن ثانيا
ضمنا لذا قال الفاضل الصريح للمطابقة على هذا الاعتبار هو الواقع قوله هو الواقع الموصوف بكونه حقا الواقع هو النسبة
الخبرية الثابتة مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر بيانه ان الكلام الذي دل على وقوع النسبة بين الشيئين اما بالثبوت
او بالانتفاء مع قطع النظر عن حصولها في الذهن لا بد ان يكون فيها نسبة ثبوتية او سلبية لانهما اما ان يكون هذا ذاك او
لم يكن فتلك النسبة هو الواقع في الخارج ونفس الامر وسمي ثبوتها وتحققها ثابتة مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر انها
موجودة في الخارج ظاهرة وما قيل ان النسبة امور اعتبارية فمعنى لثبوتها وتحققها قوله واما المنظور آه يعني انما سمي كون
الحكم مطابقا بالكسر الى الواقع بالصدق لان الملحوظ في هذا الاعتبار اولا هو الحكم فانه انما يصير الحكم مطابقا بالكسر اذا
نسب الى الواقع واعتبر من جهة الفاعلية صريحا فيقال طابق الحكم الواقع والحكم متصف بالمعنى اللغوي للصدق اعني الاخبار
عن الشيء على ما هو عليه فيكون تسمية هذا الاعتبار بالصدق ايضا التسمية للشيء بوصف ما هو منظور فيه اولا فان قلت
لم لم يجعل الامر بالعكس بان يسمى كون الحكم مطابقا بالفتح بالصدق وكون الحكم مطابقا بالكسر بالحق تسمية للشيء بوصف ما هو منظور فيه ثانيا
اجيب بان التسمية بصفة المنظور اولا ارجح من التسمية بوصف المنظور فيه ثانيا لتوجه الذهن اليه بسابقة الى الغير فهو اولى من بوصف
المنظور فيه ثانيا قوله فيه الاولى قال الفاضل المحشي فيه نظر لان الاخبار صفة المتكلم والصدق صفة الحكم فكيف

هو صفة الحكم والجواب ان هذا انما يرد لو كان الانباء مصدرا مبنيا للفاعل اي الاخبار فانه صفة المتكلم اما لو كان
مصدرا مبنيا للمفعول اعني كون الشيء مخبرا عنه على ما هو عليه فلا شك في كونه صفة للحكم او يقال ان هذا مبني على
التسامح فان اخبار المتكلم عن الشيء على ما هو عليه يستلزم كون الشيء بحيث يخبر عنه على ما هو عليه كما في تعريف الدلالة
بالفهم الذي هو صفة السامع او المعنى فانه يستلزم كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى كما حققه السيد الشريف في
حاشية المطول قال المحشي المدقق لكن اتصاف الحكم بأي معنى كان للانباء عن الشيء على ما كان عليه محل كلام انتهى
كلامه يحتمل ان يكون مراده ما مر في كلام الفاضل المحشي وقد عرفت جوابه ويحتمل ان يكون مقصوده ان كون الانباء
المذكور صفة للحكم انما يصح لو كان كل حكم ثابتا في نفس الامر اذ حينئذ يصح ان يقال كل حكم صادق اي مخبر عنه على
ما هو عليه والجواب انه لا يلزم في وجه المناسبة اتصاف جميع افراد الحكم بالوصف المذكور بل يكفي اتصاف بعضها
وان يحتمل الكلام في نفس الصدق والكذب احتمال عقلي بناء على ان دلالة الالفاظ ليست قطعية بقي الكلام في
ان كون الانباء المذكور معنى لغويا للصدق محل تردد اذ لم يوجد في الصحاح وغيره من الكتب المشهورة قوله هو
اولى مما قيل الخ لانه يدل على وجه المناسبة في التسمية على وفق ما ذكره في الحق على ان تفسير المطلق لا يكفي في
وجه التسمية قوله فان المفهوم الخ دفع لما يقال ان الحقيقة صفة الحكم ومطابقة الواقع اياه صفة للواقع فلا يصح
تعريفها بها وحملها عليها بهو هو وحاصل الدفع ان المطابقة وحدها وان كانت صفة للواقع لكن المفهوم الحاصل من
مطابقة الواقع اياه اعني المطابقة المتعلقة بالحكم صفة الحكم الا يرى انه يصح ان يقال الحكم موصوف بمطابقة الواقع
اياه فان معنى مطابقة الواقع اياه هو بعينه معنى كون الحكم بحيث يطابقه الواقع تامل قوله الا انه مركب جواب
عما يقال انه لو كان صفة للحكم يصح ان يشتق منه له صفة كما يشتق من الحقيقة فيقال الحكم حق قوله كذا افاده الخ
حيث قال في شرح التلخيص عرفوا الدلالة الوضعية اللفظية بانها فهم المعنى من اللفظ واعترض عليه بان الفهم
ان كان مصدرا مبنيا للفاعل اعني الفاهمية فهو صفة الفاهم وان كان مصدرا مبنيا للمفعول اعني
المفهومية فهو صفة المعنى فلا يصح على الدلالة التي هي صفة اللفظ ثم اجاب بانا لا نسلم انه ليس صفة اللفظ فان الفهم
وان كان صفة الفاهم وكذا الانفهام صفة المعنى الا ان فهم المعنى من اللفظ صفة اللفظ فان معنى فهم المعنى من
اللفظ او انفهام المعنى من اللفظ هو كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى غاية ما في الباب ان الدلالة مفرد يصح ان يشتق صفة
يحمل على اللفظ وفهم المعنى او انفهامه منه مركب لا يمكن اشتقاقها منه الا بواسطة تشتق بان يقال اللفظ مفهم منه المعنى انتهى قوله وبعض
الافاضل اراد به السيد الشريف حيث رد ما قاله في شرح التلخيص بان حاصله ان كون فهم المعنى من اللفظ صفة اللفظ باطل

وكون منشاه كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى ظاهر البطلان نعم انه يستلزمه واين الاستلزام من الاتحاد فالاولى ان يقال
ان مثال هذا المحمول على التسامح من القوم واعتمادهم على ظهور ان الدلالة صفة اللفظ والفهم صفة السامع فلا
ان يقصد تعريفها بما هو صفة اللفظ اعني كون اللفظ بحيث يفهم منه لسامعه ودلالة فهم المعنى من اللفظ على
كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى دلالة ونتيجة الاشتباه فالمقصود من فهم المعنى من اللفظ كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى
قوله فالمعنى يعني اذا لم يمكن مطابقة الواقع اياه صفة للحكم بل محمولا على التسامح على ما حققه بعض الفضلاء يكون
معناه كون الحكم بحيث يطابقه الواقع بناء على ظهور دلالته عليه واعتمادا على فهم السامع قال المحشي المدقق لكن
على هذا التقدير يكون المنظور اولا في اعتبار المطابقة هو الحكم الذي هو في الحقيقة اقول ليس المراد بكونه منظورا فيه
اولا انه يذكر في اعتبار المطابقة اولا حتى يرد عليه ما ذكره بل المراد ان الذي يلاحظ اولا في حصول هذا المفهوم
اعني كون الحكم مطابقا بالفتح انما هو الواقع لانه الفاعل الصريح بها سواء كان ذكره مقدما او مؤخرا ولا يخفى انه ثابت
على هذا التقدير تامل قوله لا يقال هذا صادق يعني ان الظاهر ان يكون الباء في قوله ما به للسببية والضمير ان
للشيء فالمعنى الامر الذي بسببه الشيء ذلك الشيء ولا شك انه يصدق على العلة الفاعلية لان الانسان مثلا انما
يصير انسانا متميزا عن جميع ما عداه بسبب الفاعل وايجاده اياه ضرورة ان المعدوم لا يكون انسانا بل لا يكون متميزا
عن غيره لما تقرر من انه لا تمايز في المعدومات فيلزم ان العلة الفاعلية ماهية لمعلولاتها وهو باطل قوله
لانا نقول الفاعل ما به الشيء موجود اي الفاعل ما بسببه الشيء موجود في الخارج وذلك اما بان يكون اثر الفاعل
نفس ماهية ذلك الشيء مستتبعا له لاستتباع الضوء للشمس والعقل ينتزع منه الوجود ويصفها به على ما قال الاشراقيون
وغيرهم القائلون بان الماهيات مجعولة فانهم ذهبوا الى ان الماهية هي الاثر المترتب على تاثير الفاعل بمعنى
الاستتباع ثم العقل ينتزع منها الوجود ويصفها به مثلا ماهية زيد يستتبعها الفاعل في الخارج ثم يصفها العقل
بالوجود والوجود ليس الا اعتبارا عقليا انتزاعيا كما انه يحصل من الشمس اثر في مقابلها من الضوء المخصوص ليس
هيهنا ضوء متقرر ثابت في نفسه يجعلها الشمس متصفا بالوجود لكن العقل يعتبر الوجود ويصف به فيقول وجد الضوء
بسبب الشمس واما بان يكون اثر الفاعل الماهية باعتبار الوجود لا من حيث نفسها ولا من حيث كونها تلك
الماهية على ما ذهب اليه المشائيون وغيرهم القائلون بان الماهيات ليست مجعولة فانهم قالوا اثر الفاعل وجود
الماهية في الخارج ووجودها فيه يعني انه يجعل الماهية متصفا في الخارج واما الماهية فهي اثر له باعتبار وجودها
لا من حيث هي بان يكون نفس الماهية صادرة عنه ولا من حيث كونها تلك الماهية بان يجعل الماهية تلك

فعلى كلا التقديرين اثر الفاعل الشيء الموجود في الخارج اما نفسه او باعتبار الوجود قوله لا بانه الشيء الى آخره بمعنى ان
اثر الفاعل كون الشيء ذلك الشيء بل نفس الماهية او الماهية باعتبار الوجود واما كون الماهية ماهية فليس
بجعل الجاعل ضرورة انه لا مغايرة بين الشيء ونفسه حتى يتصور بينهما تخلل الجعل اعني عدم التمايز في المعدومات فانما هو
الخارج الا في انفسها فان الماهيات متمايزة بعضها عن بعض في انفسها ولا مجال للنزاع في هذا وان عبر بعضهم
قوله الماهية مجعولة او غير مجعولة اذ لا يتصور بحثه على ما يشهد به الفطرة السليمة انما النزاع في كون الماهيات مجعولة او
غير مجعولة بالمعنى الذي مر من ان اثر الفاعل نفس الماهيات او الماهيات باعتبار الوجود فاندفع ما قال بعض الفضلاء من ان
هذا الجواب انما يستقيم على مذهب من قال بان الماهيات غير مجعولة واما من يقول بان الماهيات مجعولة فلا لانه لم يدع
ان الماهيات مجعولة بمعنى كون تلك الماهية ماهية اذ لا معنى له فلا يصلح محلا للنزاع وان شئت تصديق
ما ذكرناه فعليك بالرجوع الى شرح المواقف والحواشي الشريفية على شرح حكمة العين وشرح الزوراء للمحقق الدواني
قوله فيرد الاشكال اي يصير محل التعريف بانه الموجود موجود وهذا يتعدى على العلة الفاعلية قوله قلت بعد تسليم انه يصح
لازم او لا ان الشيء ههنا بمعنى الموجود بل بمعنى ما يصح ان يعلم ويخبر عنه ولو مجازا وان سلمنا باعتبار ان الاصل في
التعريفات الحمل على الحقيقة والاحتراز عن المجاز وان كان مشهورا بحسب الاستعمال لكن فرق بين ما به الموجود موجود
وما به الفاعل من بين ما به الموجود ذلك الموجود فانه الماهية فان معنى الاول الامر الذي بسببه الشيء الموجود الشيء الموجود
متصف بالموجود وما ذلك الا الفاعل ومعنى الثاني الامر الذي بسببه الشيء الموجود هو ذلك الموجود الممتاز عن جميع
ما عداه وما ذلك الا الماهية اذ لا دخل للفاعل في كون هذا الموجود الممتاز هو الموجود الممتاز بل شيء لا دخل له في
اتصافه بالوجود على ما حقق فان قيل لا مغايرة بين الشيء وماهيته حتى يتصور بينهما سببية قلت هذا من ضيق العبارة والمقصود
انه لا يحتاج الشيء في كونه ذلك الشيء الى غيره وهذا كما قالوا الجوهر ما يقوم بنفسه ولا مغايرة بين الشيء ونفسه حتى يتصور
القيام بينهما قوله به يظهر اي بما ذكرنا في بيان الفرق من ان الماهية ما به الشيء هو ذلك الشيء قوله وقد يحمل اي هذا
المثال او لا يصح ارجاع الاول لان الضمير الثاني محمول على الاول والمحمول بمعنى الماهية اي الذات فالمعنى الامر الذي
بسببه الشيء هو ذلك الامر بمعنى انه لا يحتاج في ثبوت ذلك الامر له الى غير ذلك الامر فيرجع حاصل التعريف الى ما قالوا في تعريف الذاتي
بالمعنى الاعم بمعنى انه لا يعلل ثبوته للذات قوله فلا يتوهم الاشكال الخ اذ الفاعل ليس الامر الذي بسببه المعلول ذلك الفاعل
لعدم الحمل بالمواطاة بينهما قوله لكن ينتقض طرد التعريف بالعرض انما قال طرد التعريف لان حاصل التعريف على هذا
حينئذ ان لا يحتاج في كونه ذلك الامر العرضي الى غيره وكذلك فان الماهية في اتصافها به سواء كان لازما او مفارقا

يحتاج الى امر غير ذلك العرضي يكون علة لثبوته سواء كان نفس تلك الماهية او غيرها مثلا الانسان في كونه ضاحكا
يحتاج الى ما هو منشأ لكونه ضاحكا اعني التعجب لكن يعني الاستغناء بالذاتي بمعنى الجزء ظاهر وبالمنشأ فان الانسان في
كونه ناطقا لا يحتاج الى امر غير ناطق لان ثبوته له غير معلل بشيء اما بالغير فظاهر واما بنفس الذات فلتقدمه عليها فقول
الفاضل الجلبي من اندفاع النقض بالذاتي والعرضي باطنا فسهو ولعل المحشي لما لم يتعرض ههنا للنقض لان المقصود تعريف
الماهية بحيث يمتاز عن العرضي كما يدل عليه قول الشارح بخلاف الضاحك فدخول الذاتي في تعريفها لا يضر بالمقصود
يؤيد ما قلنا ما ذكره بعض الفضلاء من انه جرت عادة القوم في ابتداء بحث الماهية بعد الفراغ عن الكليات ببيان الفرق بين الماهية
وعوارضها ودفع اشتباهها لانه قد يشتبه الماهية بالعوارض فيما اذا اعرض الشيء لنفسه كالكلي الكلي بخلاف الذاتيات
فانه لا اشتباه بين الكلي والجزئي فتدبر قوله وحمل هو هو آه بازاء لما قيل ان هو هو علم في الاتحاد والباء في به
متعلق بالاتحاد المفهوم من هو هو والمراد بالاتحاد الاتحاد في المفهوم فالمعنى ما به يتحد الشيء في المفهوم فلا يصدق
التعريف على الفاصل لانه غير متحد به فيصدق الا على العرضي لانه غير متحد به في المفهوم وفيه ان المفهوم المتبادر من هو هو
الاتحاد في الصدق وعليه الاصطلاح فان يسمى حمل المواطاة اعني حمل هو هو الاتحاد والمتغاير في الصدق فحمله عليه لا ينبغي
مع الاصطلاح الذي يجب الاحتراز عنه في التعريفات فلا يرتكب عليه مع ان المذهب الصحيح هو ان يكون ما به الشيء هو هو بالسببية والتغيير ان
ظاهر متبادر سالم عن ورود النقض على انه يرد على هذا التقدير ان يكون المحدود ماهية الحد اذ يصدق عليه انه ما به يتحد المحدود مع
انه ليس كذلك قوله هذا اي خذ ما ذكرنا قوله لكان اخصر لكن ما ذكره اظهر واسبق الى الفهم قوله في الكنه المقصود وقع
ما يرد على ظاهر عبارة الشارح من انه يلزم ان تكون الذاتيات ايضا من العوارض لانه يمكن تصور الشيء بدونها بان يتصور
بالوجه لا بالكنه فحاصل الدفع ان ليس المراد بالتصور في قوله ما يمكن تصور الانسان بدونه التصور مطلقا ولا التصور بالوجه
فقط حتى يرد ما ذكر بل المراد التصور بالكنه فالمعنى ما يمكن تصور الشيء بالكنه بدونه فهو من العوارض وتصور الشيء بالكنه بدون تصور
ذاتياته وماهيته محال قال الفاضل المحشي لا يخفى عليك ان المقصود من تعريف الماهية تمييزها عما هو مغاير لها فينبغي ان يخرج اجزاء الماهية
عن تعريفها كما يخرج عوارضها عن تعريفها مع انه على تقدير ارادة التصور بالكنه يقتضي الاجزاء داخلة فيها اقول فهم الشارح
من قوله بخلاف آه بيان مغايرة الماهية لعوارضها اللازمة والمفارقة لان بعض المفهومات كان يعرض لنفسها كالمفهوم
فكان محل ان يتوهم ان حقيقة العارض والمعروض واحدة واما مغايرة الماهية لاجزائها فقد ظهر من تعريف الماهية ان المراد بها
ما به السببية التامة ولذا ذكر في جميع الكتب الكلامية ان ماهية الشيء مغايرة لجميع عوارضه اللازمة والمفارقة مع عدم التعرض لبيان
المغايرة بين الماهية واجزائها قوله اما التصور بالوجه آه بيان السبب لتخصيص التصور بالتصور بالكنه في كلام المحشي لمدخل كذا بالمعنى الاعم

في العوارض لانه ما يمكن تصور الشيء بدونه بالوجه ايضا اي كما يمكن تصوره بدون العرضي قوله قيل عليه يستفاد آه
يستفاد وجه تفريع قوله فانه من العوارض على قوله ما يمكن تصوره بدونه ان العرضي ما يمكن تصور الشيء بدونه والذاتي بخلافه
لا يخفى ان ما لا يمكن تصور الشيء بدونه فيرد عليه اللوازم البينة بالمعنى الاخص يعني ما يمتنع انفكاكها عن الشيء او يستلزم تصوره تصورها
او فيصدق عليها انه لا يمكن تصور الشيء بدونها ضرورة ان تصوره يستلزم لها بحيث يستحيل الانفكاك عنها فينتقض تعريف
الذاتي ولا يخفى عليك انه كما ينتقض تعريف الذاتي باللوازم المذكورة منعا كذلك ينتقض تعريف العرضي بها جمعا فاختيار الاستفادة
في توجيه هذا الاعتراض تطويل للمسافة اذ يكفي ان يقال انه يرد على التعريف المذكور للعرضي اللوازم البينة بالمعنى الاخص
اللهم الا ان يقال المقصود من ذكر الاستفادة الاشارة الى ورود الاعتراض على تعريفيهما ودفعه عنهما وحينئذ يكون ضمير
قوله ويرد عليه راجعا الى كل واحد من التعريفين تامل قوله وجوابه آه يعني لا نسلم الاستفادة اولا فان تباين حكم العرضي
لاجل مغايرته بالماهية لا يستلزم ان يكون حكم الذاتي بخلافه وعلى تقدير تسليم الاستفادة لا نم ان الاستفادة المذكورة
يكون بطريق التعريف اي بحيث تصلح ان يكون معرفا للذاتي مساويا له لم لا يجوز ان يكون المستفاد حكما عاما ثابتا له
ولغيره كما ان ما ذكره اعني ما يمكن تصوره بدونه ليس معرفا مساويا للعرضي بدليل عليه من التبعيضية في قوله فانه من
العوارض ويؤيده ما قاله في شرح المطالع للذاتي خواص ثلث الاولى ان يمتنع رفعه عن الماهية على معنى انه اذا تصور الذاتي
وتصور معه الماهية امتنع الحكم بسلبه عنها الثانية ويجب ثبوته لها على معنى انه ليس يمكن تصور الماهية الا مع تصوره وما
مع التصديق بثبوته لها وهاهنا ليستا بخاصيتين مطلقتين لان الاولى تشمل اللوازم البينة بالمعنى الاعم والثانية بالمعنى الاخص
انتهى كلامه وعلى تقدير الاستفادة بطريق التعريف فنقول في الجواب ان معنى عدم امكان تصور الشيء بدون الذاتي
انه لا يمكن تصور ذلك الشيء بالكنه بدونه بوجه من الوجوه سواء كان بطريق الاخطار بان يكون ملحوظا قصدا وبالذات
او لا بان يكون ملحوظا تبعا اذ ليس تصور ذلك الشيء الا تصور ذاتياته فلا يمكن بدونه اصلا ولا يستلزم تصور اللازم
ليس الا تصور الملزوم بطريق الاخطار بان يكون الملزوم ملحوظا قصدا وبالذات فيمكن تصور الملزوم بدون ذلك اللازم
في الجملة وهو ما عدا ما لم يكن الملزوم متصورا بطريق الاخطار القصدي الا لزم ان يكون الذهن منتقلا عن ملزوم الى
لازمه الى لازم لازمه ما بلغ حتى تحصيل اللوازم باسرها في الذهن وهو محال فلا يصدق تعريف الذاتي عليها
فان قيل قد صرح السيد الشريف قدس سره في حاشية المطالع بان الخاصة الثانية للذاتي اعني ما لا يمكن تصوره بدونه
الا مع تصور الذاتي الماهية بطريق الاخطار ولا يكفي فيه اخطار الماهية مفصلا عن تصورها قلت المحتاج اليه هو التصديق
بثبوت الذاتي لها ضرورة انها تصديق لا بد فيه من تصور الطرفين بالذات لا لاستلزام التصور بالتصور ويرشد ذلك عبارته

قوله بالنص علیه فی حواشی المطالع قال السید الشریف قدس سره فی بیان قوله بان یستلزم تصوره للازم تصور
الملزوم التفصیلی فیمر بالخطر علی الذهن بما یجب عواصه عن اللازم ولا یستمر انذفاعه عن ذا تصور الملزوم کان
ملحوظا قصدیا بخطر بالبال استلزم تصوره علی هذا الوجه تصور لازمه لقربه وفی هذا المقام بحث نص علیه فی حواشی
المطالع فلیرجع الیه قوله وایضا بان تصور اللازم جواب ثان عن ایراد المذکور یعنی ان معنی قولنا الذاتی ما لا یمکن
تصور الشیء بدونه انه لا یمکن تصور الشیء بالکنه فی زمان لا یکون الذاتی متصورا فی ذلک الزمان ضرورة ان تصور
الشیء بالکنه لا یکون الا تصورا ذاتیاته فیکون تصوره بعین تصور ذاتیاته فلا بد ان یکون فی زمان واحد بخلاف تصور اللازم
فانه فی زمان غیر زمان تصور الملزوم ضرورة ان تصور اللازم مغایر لتصور الملزوم وتابع له وامتناع توجه النفس
نحو الشیئین فی زمان واحد اذا کان تصورهما متغایرین صدق انه یمکن تصور الملزوم بدون اللازم لانفکاکه
عنه فی زمان تصوره فلا ینتقض حد الذاتی باللوازم المذکورة تنفک عنه لان تصور الملزوم معد لتصور اللازم لا سبب
موجب له والا لما جاز تخلفه مع زوال تصور الملزوم واللازم باطل بالضرورة ثم ان تحقق معنی اللزوم
بین المعد والمعد له مما لا یخفی ولذا قالوا الدلیل ما یلزم من العلم به العلم بشیء آخر والمعرف ما یلزم من تصوره
تصور شیء آخر مع ان المبادی معدات للمطالب فان قیل فما معنی قولهم تصور اللازم البین لا ینفک عن تصور
الملزوم قلت معناه ان تصوره یعقب تصور الملزوم بدون فصل وتخلل ان یمنع تغایرهما زمانا فی التصورین
فان من تمسک بامتناع توجه النفس فی زمان واحد الی شیئین یرد علیه ان الحال فی تصور الذاتی کذلک ایضا
تامل والاولی فی الجواب ان یقال معنی عدم امکان تصور الشیء بدون الذاتی عدم امکان ملاحظته مجردا
عنه کما ان معنی امکانه بدون العرضی امکان ملاحظته مجردا عنه انتهی کلامه ان اراد انه معد حقیقة فهو باطل
لان المعد ما یمتنع تصور اجتماعه مع المعد له ضرورة انه یتوقف علی وجوده عدمه وتصور الملزوم قد یجامع مع تصور
اللازم وان اراد انه بمنزلة المعد فی عدم لزوم الاجتماع کما یدل علیه قوله مع ان المبادی معدات فان المعدات
الحقیقیة هی الحرکات الواقعة فیها وتسمیة المبادی معدات علی سبیل التشبیه نص بذلک السید الشریف فی حواشی
شرح الرسالة فهو لا یفید اذ حینئذ یجوز اجتماعهما فیرد علیه نقض علی تقدیر الاجتماع وهذا البحث مندرج فی قوله ویقال
ان یمتنع تغایرهما فی التصورین کما لا یخفی وحاصل معنی اللزوم الذی اعتبروه فی اللوازم البینة هو ان لا یتخلل زمان بین تعقل
الملزوم وتعقل اللازم وبذلک صرح العلامة التفتازانی فی شرح المقاصد فی بحث الاضافة ومنع تغایرهما فی التصورین
بعد الاستدلال علیه راجع الی السلب الا فهو غیر موجه حاصله ان الدلیل المذکور انما یتم فیما اذا کان تصور الملزوم معدا لتصور اللازم و ذلک

غير لازم في جميع الملزومات بالنسبة الى لوازمها البينة لجواز ان لا يتوقف اللازم على ملزومه فضلا عن ان يكون لازما بالعكس كالاعدام بالنسبة الى ملكاتها فان الاضافة لما كانت داخلة في مفهوماتها توقف تعقل الاضافة يتوقف على تعقل الملكات لكونها طرفا لها كانت الاعدام موقوفة عليها اذ لا يتوقف شيء منهما على الآخر كالمتضايفين فانهما يحصلان معلّلين بغير ان يتوقف احدهما على الآخر والاستدلال باللمية وخلاصته ان التلازم منحصر في العلة والمعلول او معلولي علة واحدة فعلى تقدير ان يكون الملزوم علة لمعدة يكون تصور الملزوم مغايرا لان تصور اللازم وعلى التقدير الاخير يكون بان تصور الملزوم مغاير لتصور اللازم وبما حررنا لك من توجيه المنع ظهر ان اعتراض المحقق بعد نقل هذه الحاشية بان جواب الثاني لا يجري في الاعدام بالنسبة الى ملكاتها وفي المتضايفين مبني على عدم التدبر في توجيه المنع المذكور وقوله التامل ان وجود الماهية بالتغاير ليس الا وجود الاجزاء فلا يكون تصور الذات مغايرا بالذات لتصور الذاتي ولذا قالوا بالتغاير بالاجمال والتفصيل بين الحد والمحدود بخلاف الملزوم واللازم فان تصور الملزوم مغاير بالذات لتصور اللازم كما لا يخفى والجواب ما ذكره بقوله والاولى آه وحاصله ان في الذاتي تصور الذات بدونه غير ممكن لان وجوده وجوده كما ان التصور ايضا غير ممكن في اللوازم التصور ممكن لكن التصور وهو انفكاك الملزوم عن اللازم محال فيه كما قالوا ان في الكليات الفرضية فرض الاشتراك ممكن وان كان المفروض محالا بخلاف الجزئي فان نفس فرض المفروض فيه محال وتفصيل ذلك في حواشي السيد الشريف قدس سره على شرح مختصر الاصول قوله فهذا القدر يكفينا في هذا المقام يعني هذا القدر من الانفكاك اعني كون تصور اللازم غير تصور الملزوم يكفينا في الفرق بين الذاتي واللازم واما في تقسيم الخارج عن الماهية الى اللازم المفارق فلا بل يجب فيه الانفكاك بمعنى الانفصال وعدم الاستتباع فهي هذه اشارة الى ما يتوهم من ان القول بالانفكاك يهدم قاعدة اللزوم وحاصله ان الانفكاك لا ينافي اللزوم وهو بمعنى الانفصال وعدم الاستتباع لا المغايرة بالزمان تامل قوله وتحقيق ايضا آه اعتراض ثالث على قوله ما يمكن آه يعني ان اريد بالامكان في قوله ما يمكن تصور الانسان بدونه الامكان الخاص اعني سلب الضرورة عن جانب الوجود والعدم يلزم جواز تصور كنه الشيء بالعرض وهو محال فان العارض لا يفيد معرفة حقيقة المعروض والا لم يكن عارضا وتحقيقه وحاصله ان تصور كنه الانسان بدون العرضي لتصوره ولا بدونه اعني بالعرضي ليسا ضروريين فيكون التصور كنهه بالعرضي جائزا او لو امتنع لوجب ان يكون تصور كنهه بدونه ضروريا هف وان اريد بالامكان الامكان العام اعني سلب الضرورة عن احد الطرفين وهو المعنى حاصل في الذاتي ايضا اذ كما يصدق على العرضي ان تصور الانسان مع بدونه واجب ليس تصوره مع الخ

ممكن بالامكان العام كذلك يصدق على الوفاق ان تصور الانسان بدونه ممتنع وكل ممتنع ممكن بالامكان العام
وتحصيله لما علم بقضية الاشتمال العام لشيء من نظر عن كان حملها على كل من الواجب الممتنع قوله جوابه
انا نختار ان المراد بالامكان الامكان الخاص ونمنع لزوم جواز تصور كنه الشيء بالعرض بان يكون سببا لحصوله
الذي هو محال بل اللازم جواز تصور كنهه مع العرض بان يكون مقارنا له فان المحال بين المتقابلين في قوة قولنا
يمكن تصور الانسان بدونه وتصور الانسان لابد منه يعني معه لابدية والمقابل لقولنا بدونه معه بانه فالممتنع
تصور الانسان بالكنه منفردا بالغير العرضي تصوره معه ليس ابصر ورتين لا استحالة فيه فلم يجوز ان يتصور الشيء
بحيث يلزمه تصور الامور العرضية من اللوازم البينة اقول هذا الجواب انما يتم لو كان السابق في قوله بدونه للملابسة او
كان للسببية فالمقابل لقولنا بدونه هو قولنا به لا معه فالسؤال باق ولعل هذا وجه التسليم في قوله ولو سلم قوله التغير بالامكان
بالنسبة الى المقيد يعني ان الامكان في قوله ما يمكن تصور الانسان بدونه داخل على التصور المقيد بقيد بدونه فالامكان
ان اعتبر كيفية لنسبة التصور الى بدونه حتى يكون المعنى كون التصور بالكنه بدون العرض او به ليس ضروريا لم يلزم ما ذكره
من جواز التصور بالكنه العرضي وان اعتبر كيفية لنسبة الوجود الى ذات التصور المقيد حتى يصير المعنى التصور المقيد
بالكنه المقيد بكونه مصاحبا بدون العرض ممكن يعني ليس وجوده ولا عدمه ضروريا بمعنى انه قد يحصل وقد لا يحصل فلا استحالة
لان الامكان حينئذ راجع الى ذات التصور لا الى بدونه حتى يلزم ما ذكر نقل عنه وتوضيحه ان قولنا الرومي الابيض
ممكن لا يستلزم جواز عدم البياض عن الرومي لان الامكان ما اعتبر كيفية لنسبة الوجود الى ذات الرومي لا كيفية
البياض اليه فيما نحن فيه ان اعتبر الامكان كيفية لنسبة الوجود الى ذات التصور الذي يكون بدون العرضي لا كيفية
نسبة الكون بدون العرضي اليه فعدم التصور بدونه مثل عدم الرومي الابيض بان يوجد اصلا او لا يوجد مصاحبا
فما له انتهى كلامه قوله انا نقول ان اعتبار الامكان بالنسبة الى التصور المقيد بعيد يا الى عنه الذوق السليم فانه يصير المعنى
بخلاف الضاحك الكاتب من الامور التي يكون تصور الشيء الحاصل بدونها ممكنا فانه من العوارض اقول السيما
ان الذي الامر الذي يكون تصور الشيء بالكنه الحاصل بدونه غير ممكن ومن هاهنا يخرج جواب اخر للاعتراض السابق اي
صدق تعريف الذاتي على اللوازم البينة بالمعنى الاخص هو ان التصور بدون اللوازم ممكن لكن التصور محال بحيث
الذي فان التصور بدونه غير ممكن وليس تصور الشيء الا تصوره ذاتياته فلا يكون بدونه ممكنا بخلاف تصور اللازم فانه
مقارن تصور الملزوم يجوز التصور بدونه فان قلت لو صح هذا هو الجواب الثاني الذي اشار اليه بما نقل عنه قوله
ان التصور اه اي ما سلمنا ان يقابل قولنا بدونه بدوان الامكان كيفية لنسبة المقيد الى المقيد فنقول ان التصور

بالكنه بالوجهي بان يكون العرض مرآة متصورة غير ممتنع اذ يجوز ان يكون للعرض نسبة خاصة بماهية المعروض يلزم من العلم به العلم
بكنهه كيف لا وقد جوزوا ان يكون المتباينين نسبة خاصة يلزم ان العلم باحدهما العلم بالآخر وان لم يطرد في جميع الامور
قوله ويمكن اختيار آه جواب عن الاعتراض باختيار الشق الثاني فهو الجواب بالتسليم لا يرجع الى المنع يعني انا نختار
ان المراد بالامكان الذاتي قوله ما يمكن تصوره للانسان وهو الامكان العام لكن لا مطلقا حتى يرد انه متحقق في الذاتي
بل مقيدا بكونه من جانب الوجود ومعنى قوله ما يمكن تصوره الانسان جهة ان تصور الانسان بالكنه بدون العرض يمكن وجوده ومعنى عدم
التصور بالكنه بدون العرض اي التصور به ليس بضروري في هذا المعنى اي الامكان العام المقيد بجانب الوجود غير حاصل في
الذاتي اذ لا يصح ان يقال تصور الانسان بدون الذاتي يمكن وجوده بمعنى التصور به ليس بضروري نعم الامكان المقيد
بجانب العدم حاصل فيه كما مر لكن هذا المعنى ليس بمعتبر في العرضي قوله قد يطلقان على الماهية ان كان المراد بها الماهية
باعتبار التشخص الماهية المشروطة بشرط التشخص كما هو الظاهر فهذا الاطلاق غير مشهور بين القوم وان كان المراد به الماهية
مع التشخص فعدم شهرته في حيز المنع قال السيد الشريف قدس سره الحقيقة الجزئية تسمى هوية في شرح التجريد وقد يراد
بالذات ما صدقت عليه الماهية من الافراد الحقيقة الجزئية وتسمى هوية قوله اورد الشارح وجه الفاء في قوله فالحكم
بقوله آه اذ لا يأتي السؤال باعتبار ما سبق واما الفاء في قوله فان قيل فهو السؤال تفريع ورده على قبله سواء كان
مشتملا على ذلك اولا على ما هو طريق سائر الاسولة الموردة في الكتب ومن قال ان الفاء زائدة في التأكيد لم يأت بشيء قوله
مجموع امور ثلثة احدها تعريف الحقيقة بما به الشي هو هو وثانيها كون الشي بمعنى الموجود وثالثها ان الثبوت بمعنى الوجود فانه
يصير المعنى الامور التي بها الموجودات تلك الموجودات موجودة ولا خفاء في لغوية هذا الحكم لان عقد الوضع يستلزم عقد
الحمل لاتحادهما كانه قيل الامور الثابتة ثابتة اذ حقائق الاشياء ليس الا نفس تلك الاشياء وجودها بوجود بما ذكرنا
اندفع ما قيل انها اذا كان الحقيقة بمعنى الماهية لا لغوية في هذا الحكم اذ المعنى ماهيات الجزئيات الموجودة في الخارج موجودة
كذلك ووجود الكلي الطبيعي معركة بين الفضلاء اذ ليس المراد بالحقيقة ههنا الماهية الكلية المفسرة بما به يجاب عن السؤال
بما هو فان ذلك اصطلاح اهل الميزان حتى يكون المعنى الطبائع الكلية للجزئيات موجودة فلا اختصاص له بالخلاف
بالسوفسطائية ولا فائدة في تقريره في الكتاب بها اذ الاستدلال بوجود المحسوسات لا يتوقف عليها بل المراد ان الاشياء التي
نشاهدها ونسميها بالاسماء المخصوصة لها حقائق بها هي فتلك الحقائق التي هي نفس الاشياء المخصوصة موجودة ليست
تابعة للاعتقاد كما ادعاه وسيجيء ان شاء الله تعالى ذلك وتحقيقه ان لفظ الماهية يطلق على معنيين ما به يجاب عن السؤال بما هو والشي هو هو
والمعنى الاول اخص من الثاني مطلقا لتحقق الاول في الانواع والثاني في الجنس ايضا بالقياس الى النوع واقتصار على الاول في الماهيات

الجزئية واجتماعها في الماهية النوعية بالقياس الى النوع ذو الماهية بالمعنى الثاني لا تكون الا ضرورة لكن الشي لو
كانت تلك الاشياء موجودة كانت حقائقها موجودة ذوات حقائق لم يفرق بين المعنيين فقال ما قال واما ما في
الفاضل الجلبي جوابا عن هذا الاعتراض في بيان قوله التعريف الحقيقة اي تعريف الماهية باعتبار التحقق والوجود فحقيقة
انا ولا فلان اعتبار الوجود في الحقيقة غير مراد في قوله حقائق الاشياء ثابتة لانه يكون مستدركا اذ يصير المعنى ان ماهية
الموجودة للامور الموجودة موجودة ولذا عبر الشارح عن هذا المعنى بقد يقال اشارة الى انه غير مرضي في هذا المقام
وتوجيه الاعتراض على ذلك التعريف لا وجه له اما ثانيا فلانه لا مدخل حينئذ لكون الشي بمعنى الموجود في لغوية الحكم
اذ قولنا الماهيات الموجودة موجودة لاخفاء في لغويته واما ثالثا فلانه يجب على المحشي ان يقول اذ لا لغوية في قولنا
عوارض الاشياء موجودة وماهيات الاشياء موجودة لان المقابل للحقيقة بهذا المعنى اما العوارض والماهية مع قطع النظر
عن الوجود قوله لكون الشي بمعنى الموجود قال بعض الفضلاء ان كون الشي بمعنى الموجود لم يلزم مما سبق بل اللازم
التصادق والتساوي ولا مدخل للتساوي في لغوية الحكم اقول معنى قوله الشي عندنا الموجود ان معناه ان الشي بمعنى
الموجود حيث قال في شرح المقاصد ان هذا يطلق على المعدوم لفظ الشي حقيقة بحث لغوي فعندنا هو اسم للموجود لما نجد
شائع الاستعمال في هذا المعنى ولا نزاع في استعماله في المعدوم مجازا وما ذكره الحسن البصري من انه حقيقة في الموجود مجاز
في المعدوم هو مذهبنا بعينه وقال في شرح المواقف غاية للمقصد السادس فيها بحثان الاول في تحقيق معنى
وبيان اختلاف الناس فيه وهذا البحث لفظي متعلق باللغة والشي عندنا الموجود قوله اذ لا لغوية بان يكون المعنى
مجموع الامور الثلثة وحاصله انه لو لم يفسر الامور الثلثة بما ذكر بل بمعنى آخر مثلا لو فسر الحقيقة بالعارض فيكون المعنى
عوارض الموجودات موجودة او فسر الاشياء بالمعدومات او المعلومات فيكون المعنى الامور التي بها المعدومات هي
موجودة او فسر الثبوت بمعنى سوى الوجود كالتصور مثلا فيكون المعنى الامور التي بها الموجودات هي متصورة
لم يلزم لغوية الحكم فثبت ان المنشأ للسؤال هو مجموع الامور الثلثة فما ذكره الفاضل المحشي من انه فرق بين المورد
والمنشأ والمحشي غير المورد وليس منشأ فعلى هذا التقدير متابعة للاخر اذ لا لغوية في ذلك آه قوله فلا يحتاج يعني ان التعليل
وقلة الاحتياج باعتبار قلة المتابعين اعني اصحاب الاذهان القاصرة قوله كما في مثل آه فان المعنى ان ما تعتقده وتسميه
بواجب الوجود موجود في نفس الامر لا ان ما هو واجب حقه في نفس الامر ... قوله والحاصل يعني ان حد موضوع هذه القضية
بحسب الاعتقاد والذهن حقيقة عرفية كما هو التحقيق من مذهب الشيخ من اتصاف ذات الموضوع بوصفه بالفعل بحسب
الفرض مشهور بين الناس بل هي حقيقة لغوية وعرفية عامة على ما ذكره المحقق الرازي في شرح الرسالة

من ان ما ذكره الشيخ مطابق للعرف واللغة قال السيد الشريف قدس سره في حواشي المطول ان اهل الميزان
لا يبحثون الا عن المعاني ولهم اصطلاح في مفهومات القضايا بحسب العرف واللغة ولا يحتاج في افادتها لذلك المعنى
الى البيان الا قليلا بالنسبة الى الاذهان القاصرة الغير الواقفة على الاصطلاح بخلاف قول السائل الثابت على ما زعمه فانه
اخذ الموضوع بحسب نفس الامر والحكم بالثبوتية وبخلاف قولك شعري شعري فانه وان كان مفيدا لكنه يحتاج الى
بيان المعنى بالنسبة الى جميع الاذهان لان اخذ المحمول مقيدا بالوصف المذكور معنى مجازي والمعنى المجازي وان اشتهر
لا بد من بيانه لان المتبادر المعنى الحقيقي على تقدير موضعه وبهذا يتضح قوله في الحاشية الآتية هذا نظرا الى قوله وهذا
الكلام مفيد مقبول والاشكال انما هو بالتحقيق نظرا الى قوله ربما يحتاج الى البيان وبما ذكرنا اندفع ما قاله بعض الفضلاء
من ان اخذ الموضوع على الوجه المذكور كما هو المشهور فيما بينهم كذلك اخذ الطرفين في شعري شعري على الوجه المذكور مشهور
فيما بينهم ... بالنسبة الى القاصرين ... بان الفرق ... بان اخذ طرفي شعري شعري على الوجه المذكور
وان كان مشهورا لكنه مجاز والمعنى المجازي لا بد من البيان البتة بخلاف اخذ الموضوع على الوجه المذكور فانه حقيقة
اصطلاحية بل لغوية وعرفية ايضا فلا حاجة الى البيان قوله اي ليس مثل المثال الذي ذكره السائل اذ لا فرق
بين الامور الثابتة ثابتة وبين الثابت ثابت كذا نقل عنه قوله اذ قد اعتبره اعني اي السائل اعتبر في المثال المذكور
الموضوع والمحمول لا اخذ الموضوع والمحمول بحسب نفس الامر والحكم بالثبوتية وفيه اشارة الى انه لو لم يعتبر ذلك
بل اخذ الموضوع بحسب الفرض كما هو التحقيق يكون مفيدا وبهذا اندفع ما اورده بعض الفضلاء من ان الفرق بين
العنوانات يختلف الاشياء اذ قلنا كل ج ب يكون مفهومه بحسب العرف واللغة ثبوت الباء لما هو ج بالفعل بحسب نفس الامر كما
هو مذهب الشيخ والمتاخرين واما الفرض بحسب فرض العقل كما هو التحقيق مذهب الشيخ كما حققه الرازي في شرح المطالع
لان مقصود الشارح ليس انه فرق بين عنوان قولنا حقائق الاشياء ثابتة وبين عنوان الثابت ثابت حيث اخذ
الاول بحسب الفرض والثاني بحسب نفس الامر بل مقصوده ان السائل قد اخذ العنوان في الثاني كذلك وليس قولنا
من هذا القبيل قوله وذلك لان تقول اي توجيه قوله ربما يحتاج الى البيان ان قولنا حقائق الاشياء ثابتة قلما يحتاج
في افادته الى البيان لعدم ظهوره بالنسبة الى الاذهان القاصرة لكن ذلك البيان ليس بطريق التاويل
والصرف عن اللفظ لشهرة المعنى المراد وتبادره لكونه معنى حقيقيا بخلاف شعري شعري فانه يحتاج البتة الى التاويل
والصرف عن اللفظ لعدم شهرة المعنى المراد منه وتبادره وعلى تقدير شهرته فهو معنى مجازي والفرق بين هذا التوجيه
والتوجيه السابق ان السابق كان ناظرا الى كلمة التقليل حيث قال فان شعري شعري يحتاج البتة الى بيان

سناد لخفائه وهذا ناظر الى مدخولها اعني الاحتياج الى البيان حيث قال فانه يحتاج الى التاويل فيه لا لكونه
لقوله ولا مثل انا ابو النجم وشعري شعري يدخل في بيان عدم اللغوية الا ان يراد به افادة ظهور الافادة في
هذا القول عدم ظهورها في شعري شعري كذا نقل عنه وما قاله الفاضل الجلبي اعلم ان ارادوا ان حقائق الاشياء تامة
مستعملة في الموضوع له وليس فيه مجاز فهو امر بديهي البطلان ان ارادوا ان المعنى المراد منه وان كان مجازا لكنه
لشهرته صار كالحقيقة في انفهامه من اللفظ من غير احتياج الى القرينة فهو لا يوجب الاستغناء عن التاويل
ليس لشئ لان المعنى الموضوع الحقيقي على ما قالوا من ان التحقيق من مذهب الشيخ ان عقد الوضع هو الذات الموضوع
المفهوم منه بحسب الاعتقاد قوله وهذا المعنى لا يحصل دفع لتوهم كون شعري شعري غير محتاج الى التاويل لان شعري
المقيد بالآن او المقيد بما مضى او المتصف بالبلاغة بعض من اشعاره فلو جعل اضافة شعري للعهد يكون المراد
ان بعض شعري المعهود وهو شعري الآن كبعض شعري المعهود وهو المقيد بما مضى او المتصف بالبلاغة يكون مبنيا
على ما هو الظاهر المتبادر من المعنى الحقيقي للاضافة بلا تاويل وحاصل الدفع ان معنى العهدية هو ارادة بعض الاشعار
المعين ومع ملاحظة تقييد كونه الآن او فيما مضى او موصوفا بالبلاغة فمما لا يدل عليه الاضافة فارادته ليس الا بالتاويل
والصرف عن الظاهر قوله وكم من فرق آه اي وكم من فرق بين شعري الآن كشعري فيما مضى او هو شعري المعروف بالبلاغة
وبين ارادة البعض المعين سواء كان بالتعين الشخصي او النوعي لعدم دلالة ارادة المعين على التقييد المذكور بشيء من
الدلالات على ان العهد يقتضي الذكر الحقيقي لفظا او تقديرا او الذكر الحكمي والكل منتف ههنا كذا نقل عنه وبما ذكرنا اندفع ما قاله
بعض الفضلاء ان شعري الآن كشعري فيما مضى او المعروف بالبلاغة بعض الاشعار معينة لكن التعين النوعي والتعين المعتبر
في العهد ليس مقصورا على الشخصي فيجوز ان يراد بالاضافة التعين النوعي وهو شعري المعروف بالبلاغة او فيما مضى لانها
الاضافة انما تدل على ان المراد بعض الاشعار سواء كان معينا بالنوعي او بالشخصي واما ان تعينه باعتبار كونه فيما مضى
او موصوفا بالبلاغة فمما لا دلالة لها عليه قوله والمشهور يعني ان التوجيه في بيان توكيده مما يحتاج الى البيان ان المراد
بالبيان بيان صدق الكلام ومطابقته لنفس الامر وهو البيان بالدليل فالمعنى ان هذا الكلام مفيد بل قد يحتاج
على هذا التقدير الى بيان صدقه بالدليل بالنسبة الى بعض الاشخاص كالسوفسطائية فيكون ذكره تاكيدا للافادة
فان السائل لما انكر الافادة اكد بانه يحتاج الى الدليل فكيف ينكر كونه مفيدا بخلاف التوجيهين السابقين فان
في ذكره بيان ظهور الافادة على ما مر قوله ويرد عليه ان شعري آه يعني يرد على هذا التوجيه ان شعري شعري ايضا قد
يحتاج الى بيان صدقه ومطابقته لنفس الامر بالدليل كما ان استفادة منه يحتاج الى تاويل وتقدير او لا بد لاثبات ان شعري

الا ان الشعرى قيامنضي او شعرى هو شعرى المعروف بالبلاغة عن شائبة خصوصا بالنسبة الى الاذهان القاصرة عن
فهم البلاغة فاندفع ما قيل ان شعرى شعرى يحتاج الى التاويل لا الى بيان صدقه بالدليل فلا يكون نحو قوله ولا مثل انا
ابو النجم وشعرى شعرى ناظرا الى قوله ربما يحتاج الى البيان انما جعل قوله ولا مثل انا ابو النجم الخ مبنيا على ما هو المذكور
فى الكتاب فلا يرتضيه من له ادنى دراية بالاساليب كذا نقل عنه ومن ههنا ظهر ركاكة ما قاله بعض الافاضل من ان
المراد بالبيان بالدليل فيكون تاكيد الافادة وقوله ولا مثل انا ابو النجم نفى للتوجيه المشهور فى اتحاد المسند والمسند اليه
لانه ناظر الى قوله ربما يحتاج الى البيان قوله واعلم الخ جواب حسن لدفع الاعتراض المذكور بعنوان ان قيل فالحكم الخ وحاصله
ان المراد بالحقيقة ما به الشيء هو هو والشيء ما يعم الموجود والمعدوم ولو مجازا اعني ما يصح ان يعلم ويخبر عنه وبالثبوت الوجود
فالمعنى ماهيات الامور التي تصح ان يعلم ويخبر عنها ثابتة فى الخارج فلم يتوجه السؤال باللغوية وعلى ما ذكرنا لا يرد
ما ذكره الفاضل الجلبي بقوله ويرد عليه ان الحقيقة بالمعنى المذكور لا تطلق الا على الموجود بالوجود الاصلي فلا يصح على تقدير
تعميم الاشياء ولا يجوز اضافة الحقائق اليها ونقول ان اللغوية وعدم الافادة باق فى الكلام المذكور سواء اريد بالشيء
الموجود او اعم منه ومن المعدوم لان الوجود معتبر فى الحقيقة كما عرفت لان هذا مبني على ما ذكره سابقا في توجيه
السؤال من ان المراد بالحقيقة الماهية باعتبار الوجود وليس كذلك لما عرفت سابقا فمدار هذين الاعتراضين على
البناء الفاسد على الفاسد فان قيل الحكم بان ماهيات الامور التي تصح ان يعلم ويخبر عنها ثابتة لا يصح فان
من تلك الامور المعدومات فيلزم ان يكون ماهيات المعدومات كذلك وليس كذلك قلت المراد بالامور الجنس كما
يشعر قول الشارح في قوله والعلم بها متحقق وثبوت ماهيات جنس ما يصح ان يعلم ويخبر عنه بكيفية ثبوت ماهيات بعض افراده
وهو الموجودات فتامل قوله التصديق بها اي التصديق بثبوتها في نفسها وباحوالها اي التصديق بثبوت الاحوال
لها فلا يتجه ما قيل ان الكلام في العلم بالحقائق فكيف يصح جعل التصديق بالاحوال من العلم بها لان التصديق بحال الشيء من حيث
النسبة الى ذلك الشيء علم بذلك الشيء قوله فاللام في العلم للاستغراق للانواع يعني لام التعريف في قوله والعلم للاستغراق
انواع العلم من التصور والتصديق فالمعنى جميع انواع العلم بالحقائق اعني التصور والتصديق متحقق وانما حمل على استغراق
الانواع لانه لو اريد استغراق الافراد يلزم ان يكون جميع افراد العلم بالحقائق ثابتة وهو غير صحيح كما لا يخفى بخلاف
جميع انواعه فانه ثابت ولو باعتبار بعض الافراد وانما قال بمعونة المقام لان جعل الاستغراق للانواع مما لم يعهد
عند اهل العربية حقيقة وانما هو باعتبار ان معنى الاستغراق هو استيفاء الافراد وافراد الجنس انما هي الانواع قوله بمعونة
المقام يعني انما جعل اللام للاستغراق بمعونة المقام فان المقام مقام الرد على اللاادرية وهو لا يحصل بحمل اللام للجنس لانهم ينكرون

ثبوت جنس العلم بالحقائق ضرورة انهم معترفون بالشك والشك من التصور بل يكون التصديق بها وعليه المقصود
الاهم عن الاستدلال بوجود المحدثات لا يتم الا بالتصديق بها وباحوالها ولا قرينة على العهد بخصيص بالتصديق
مع ان التصديق لا يحصل بدون التصور فيجب الحمل على الاستغراق ويكون المعنى جميع انواع العلم من التصور والتصديق
متحقق فما قيل ان مقام الرد لا يساعد الاستغراق مطلقا فضلا على الاستغراق النوعي اذ ثبوت جنس العلم كاف
في الرد كما ان ثبوت جنس الحقيقة كاف فيه ليس بشيء كما لا يخفى قوله ثم ان الاستدلال يعني ان الاستدلال
على ان الصانع موجود متصف بالعلم والقدرة والحيوة وغيرها كما يحتاج الى العلم بان الحقائق ثابتة يحتاج
الى العلم باحوالها بانها ممكنة او حادثة كما سيجيء في باب اثبات الصانع اذ تقرر هذا فاعلم ان من قدر لفظ الثبوت
في قوله والعلم بها ووجه التقدير بان الاستدلال على وجود الصانع انما هو بوجود المحدثات فلا بد من تقدير
الثبوت ليفيد ان العلم بوجود الحقائق متحقق فقد غلط في توجيهه غلطين الاول ظن وجوب التقدير حيث ظن انه
لا يتم غرض الاستدلال الا به اذ لو بقي العلم بها الا التصور بها او التصديق بها وباحوالها فلا حاجة الى التقدير والثاني
ظن كفاية العلم بالثبوت والا فلا وجه لتخصيص التقدير به اذ لا بد من العلم بالاحوال ايضا على ما سيجيء اقول يمكن توجيه
كلام من قدر الثبوت بحيث لا يرد الغلط الثاني بان المراد بثبوتها اعم من ثبوتها في انفسها او ثبوت الاحوال لها
فيشمل العلم بالاحوال ايضا قوله فقد غلط غلطين نقل عنه الاول ظن كفاية العلم بالثبوت فلذا قدره ولم يقدر غيره
والغلط الثاني ظن وجوب التقدير قوله والتانيث باعتبار المضاف اليه نقل عنه فان مصدر ثابتة المسند الى
ضمير الحقائق هو ثبوت الحقائق ففي ضمنها مصدر مضاف والضمير له كما في قوله تعالى اعدلوا هو اقرب للتقوى
انتهى كلامه قال بعض الفضلاء فيه ان كفاية الاضافة بحسب المعنى محل الخدشة قوله لانه غير مراد لان المقصود
من قولنا والعلم بها متحقق الرد على اللاادرية المنكرين للعلم مطلقا فيكفيهم اثبات العلم الاجمالي بجميع الحقائق
ولا حاجة الى العلم التفصيلي بها قوله ان اريد اجمالا اي ان اريد بقوله لا علم عدم العلم الاجمالي بان يلاحظ بوجه يشمل
جميع الحقائق فعدم هذا العلم غير مسلم فان قولنا حقائق الاشياء ثابتة يتضمن العلم بجميعها بوجه الثبوت وهو العلم الاجمالي مع انه
قد سبق ان المراد بالمعتقد حقائق الاشياء والاعتقاد لا يتحقق بدون العلم وهذا القدر كاف في العلم الاجمالي قوله لا يقال
نحن نفيد العلم الاجمالي نختار ان المراد عدم العلم تفصيلا ونقول انه مضر لان العلم في قوله والعلم بها متحقق على تقدير عدم
الثبوت يفيد بكنهه وذلك لانه اذا لم يقدر الثبوت يكون المراد من العلم بها العلم التصوري لا التصديقي لان التبادر من العلم
المتعلق بنفس الشيء التصور لا التصديق فانه علم باحوالها وحينئذ لا بد ان يفيد العلم بالكنه والا لم يحصل الرد على اللاادرية لانهم

ايضا معترفون بالعلم بالوجه ضرورة ان الشك فرع التصور فيصير حاصل الاستدلال انه لا بد من تقدير الثبوت
اذ لو لم نقدر لكان المراد بالعلم العلم بها بالكنه وهو باطل للقطع بانه لا علم بالحقائق تفصيلا فضلا عن ان يكون
بالكنه والفاضل الچلپي فهم ان مقصود المحشي ان تقييد العلم بالكنه على تقدير ارادة الثبوت فاعترض بان بينهما
تنافيا لان الاول علم تصوري والثاني تصديقي فكيف يصح ان يقال نحن نقيد العلم على تقدير ارادة الثبوت بالكنه
ولا يخفى ان ما ذكره بعيد عن المقصود بمراحل ثم الفاضل المحشي فسر قوله نحن نقيد العلم بالعلم المذكور في قوله اذ لا علم بجميع
الحقائق ولا يخفى ان قوله في الجواب لا دليل عليه مع ان تعميم الشارح ينافيه يابى عن ذلك قوله لانا نقول الدليل
عليه اي لا دليل على تقييد العلم بالكنه مما يدل على اللاادرية يحصل ح وهو بان يكون المراد العلم الشامل للتصور بالكنه وبالوجه
فيكون المعنى العلم بالحقائق اعني التصور بالكنه وبالوجه متحقق قوله مع ان تعميم الشارح ينافيه يعني ان تعميم الشارح
العلم في قوله والعلم بها متحقق بحيث يشمل التصور والتصديق حيث قال من التصور بها والتصديق بها وباحوالها ينافي
ان تقييد العلم بالكنه لان التقييد بالكنه مبني على ان يكون المراد بالعلم تصورها وان لا يكون العلم بها متناولا للتصديق
باحوالها على ما مر وقول الشارح يدل على شموله التصور والتصديق قوله ولو سلم فبطلان آه يعني ولو سلم ان المراد بالعلم
العلم بالكنه لكن لا يلزم من بطلان هذا التقييد وجوب تقدير الثبوت بل يجوز ان يترك التقييد اعني بالكنه ويكون المراد العلم
مطلقا شاملا كان تصورها بالكنه او بالوجه والتصديق بها وباحوالها كما فعله الشارح او الخلاص من ذلك البطلان كما
يكون بتقدير الثبوت يكون بترك القيد المذكور وتعميم العلم ايضا كما لا يخفى وحاصل الجواب انا لا نسلم تحقق تقييد العلم
على تقدير عدم ارادة الثبوت ولو سلم ذلك فالقضية المركبة منهما اتفاقية فلا يلزم من بطلان التقييد تقدير الثبوت
وذلك لان بين تقدير الثبوت والتقييد بالكنه منع الجمع والامران اللذان بينهما منع الجمع لا يستلزم عدم احدهما
عين الآخر بل عين احدهما عدم الآخر فلا يستلزم عدم تقدير الثبوت للتقييد المذكور وبما حررنا اندفع ما قاله المحشي
المدقق منه انه على تقدير تسليم التقييد لا يجوز ترك القيد فيجب تقدير الثبوت لانه انما سلم تحقق التقييد على ذلك التقدير
وحينئذ يجوز ان يكون بطلان ذلك التقييد بانتفاء قيده لا لانتفاء التقدير اذ لا علاقة بينهما وما سلم لزوم التقييد
لذلك التقدير حتى لا يمكن تركه التقييد على ذلك التقدير فيكون استحالة التقييد مستلزمة لاستحالة ذلك التقدير فيجب تقدير
الثبوت قوله وقد يقال ايضا ثبوت الكل غير معلوم حاصله ايراد النقض على ما قاله من ان المراد بالعلم ثبوتها يعني
ان اريد بقوله العلم بثبوت الحقائق التصديق بثبوت جميع الحقائق فهو ليس بصحيح لان ثبوت الكل غير معلوم وان اريد
التصديق بثبوت بعض الحقائق فلا وجه للعدول عن اخذه وتقدير الثبوت اذ كما يعلم ثبوت بعض الحقائق يعلم بعض الحقائق

ايضا قال المحشي المدقق فان قيل ثبوت كل معلوم اجمالا لا ان ما مر من قولنا حقائق الاشياء ثابتة يتضمن العلم الاجمالي بالجميع والمراد هذا قلنا فلا يكون العدول موجها انتهى كلامه وفيه تامل قوله الجواب ان المراد الجنس يعني ان المراد بقوله حقائق الاشياء ثابتة جنس حقائق الاشياء فمعنى جنس حقائق الاشياء ثابتة والعلم بذلك الجنس يتحقق سواء كان في ضمن فرد واحد او اكثر فحينئذ يرجع الى الايجاب الجزئي وذلك كاف في الرد على الخصم لانه يدعي السلب الكلي في المقامين قوله يرد عليه يعني ان ارادة الجنس وان دفع بها الاشكال وحصل بها الرد على الخصم لكن لا يحصل ما هو المقصود من التقديرين بهاتين القضيتين لان المقصود منه التنبيه على وجود المشاهد من الاعيان كالاعراض وتحقق العلم بها الموصل الى معرفة الصانع على ما صرح به الشارح واذا كان المراد الجنس لا يلزم ان يكون ثبوته والعلم به في ضمن ذلك البعض لجواز ان يكون في ضمن فرد آخر سوى المشاهد فلا يحصل التنبيه على وجوده قوله وجوابه آه يعني ان المراد في قوله التنبيه على وجود المشاهد التنبيه على وجود جنس المشاهد اذ التوسل الى معرفة الصانع لا يتوقف على وجود المحدثات والعلم بها سواء كان من المشاهد او لا اقول هذا الجواب لا يدفع الاعتراض اذ وجود جنس المشاهد لا يكون الا في ضمن المشاهد لان معنى قولنا التنبيه على وجود جنس المشاهد التنبيه على وجود ماهية المشاهد سواء كان في ضمن فرد واحد او اكثر كما ان معنى قولنا جنس حقائق الاشياء ثابتة ان ماهية حقائق الاشياء ثابتة سواء كان في ضمن حقيقة واحدة او اكثر على ما هو مدلول لام الجنس نعم يدفع اذا كان المراد بالجنس الجنس المنطقي اذ يجوز ان يكون وجود المشاهد بهذا المعنى في ضمن المشاهد وغيره لكونهما فردين له لكن حمله على هذا المعنى بعيد مع ان تقدير لفظ الجنس ايضا بعيد لم يدل عليه قرينة فالجواب انما يبنى على التلبس او التلبيس تامل قوله فالكلام السابق على حذف المضاف وهو لفظ الجنس قال الفاضل المحشي لا حاجة الى تقدير المضاف وان يقول المشاهد اما موصولة او موصوفة وايا ما كان ففي تقييد معنى الجنس ومعنى الاستغراق على ما علم في موضعه قد حملت ههنا على الجنس انتهى والجواب انه ليس بشيء لانه يصير المعنى التنبيه على وجود الجنس المشاهد او جنس مشاهد والجنس ليس بمشاهد فلا بد من تقدير المضاف او ما يدل عليه ما فرادها قولنا ونقول يعني نقول التنبيه على وجود المشاهد حاصل مع ان الكلام السابق ليس على حذف المضاف لان الكلام اعني قولنا حقائق الاشياء ثابتة تنبيه على وجود شيء من حقائق بل اذا ثبت شيء منها فالاحق بالثبوت هو المشاهدات لانها اظهر وجودا واسبق حصولا من غيرها ولذا اختيرها ههنا لان الانسان في بادي النظر لاجل كفاية هذا القدر من التنبيه تامل قوله هم السوفسطائية العرق بين مذهب العنادية والعندية ان العنادية ينكرون حقيقة الحقائق وتميزها في نفس الامر مطلقا والعندية يجعلونها تابعة للاعتقاد فيلزم من ذلك نفي الحقائق بالمرة لانها ان لم

متميزة في انفسها انتفت بالمرة فالحقائق عندهم كالسراب الذي يحسبه الظمآن ماء ليس لها ثبوت في نفسه بل تابعة
اعتقاده ويدل على ذلك قول المحشي يدعون الجزم بعدم تحقق نسبة امر الى آخر حيث قال التحقق اي تقرره السندية
ينكرون ثبوتها وتميزها في نفس الامر مع قطع النظر عن اعتقاد نا يعني انه لو قطع النظر عن الاعتقادات انتفت الحقائق
في نفس الامر بالمرة لعدم بقاء تميز بعضها عن بعض لكنهم يقولون بثبوتها وتقررها فيما تبعية الاعتقادات او بتوسطها
وهذا كما ذهب اليه المصوبة من تصويب كل مجتهد كما في قواعد العربية فانها ليست من العلوم الحقيقية الثابتة في
انفسها مع قطع النظر عن اعتبار لغة العرب لكن لها ثبوت فيها بتوسطها ولذا تتصف بالصدق والكذب في ذات ونفي واعتقاد
عندهم ليست تابعة للحقائق كما هو عندنا فانا نقول نجد هذا الشيء مرا لانه في نفسه كذلك وهم يقولون هذا الشيء مر لانا
نجده كذلك ومن ههنا تبين معنى كون مذهب كل طائفة حقا بالنسبة اليه عندهم لانه لما كان ثبوت الاشياء في
انفسها تابعة للاعتقادات كان باعتقاد كل شخص مطابقا لما في نفس الامر فيكون حقا كما يقال ان تقديم الفاعل
على المفعول حق بناء على لغة الفرس والعكس ايضا حق بناء على لغة العرب ولا حاجة الى ما قيل من ان الحق ههنا
على مذهب الاحكام كما يجيء وقال بعض الفضلاء ان الفرق بين المذهبين ان العنادية ينفون كون نفس الامر
ظرفا لنفسها والعندية ينفون كونها ظرفا لثبوتها ولا يخفى ان هذا الفرق انما يتم لو كان الثبوت في قولهم بمعنى الوجود
بناء على ان نفي ظرفية نفس الامر لوجود الشيء لا يستلزم انتفاء ذلك الشيء بخلاف ظرفيتها لنفسه كما لا يخفى واما
اذا كان بمعنى التميز كما يجيء فانتفاء ظرفية نفس الامر للتميز يستلزم انتفاءها بالمرة فلا يكون ظرفا لنفسها ايضا
فالتعويل على ما ذكرنا فان قيل عبارة الشارح في بيان المذهبين ناظر الى الفرق الذي اختاره بعض الفضلاء حيث
زاد لفظ الثبوت في الثاني دون الاول قلت اخذ الشارح قدس سره بالمآل فان نفي التميز مطلقا يستلزم نفيها
بالمرة ونفي ثبوت التميز بتوسط الاعتقاد يستلزم انتفاء الثبوت في نفس الامر قوله لانهم مباحثون الخ يعني يجادلون العقلاء
الجازمين بثبوت الاشياء من الواجب والممكن ويدعون الجزم بعدم ثبوتها او الى آخره في نفس الامر حتى نسبة التميز
فلا يكون للحقائق الا ادراك ما خيال لا كالسراب فليس في الحقيقة موجود الا هو والا غيره او مرسل الا ان الكل راجع الى
واحد في الحقيقة هو الوجود المجرد المتعال عن الكثرة وان التميز انما هو بحسب التعينات الوهمية كما ذهب اليه الصوفية
الوجودية فمن قال مراد السوفسطائية نفي حقيقة سوى الحق فيكون راجعا الى مذهب الصوفية لم يتتبع كلامهم لم يحصل
مرامهم وبما حررنا اندفع ما يتوهم ان قوله ويدعون الجزم بعدم تحقق نسبة امر الى آخر في نفس الامر يدل على انهم يقرون
بثبوتها وان الحكم بعدم تحقق النسبة وليس كذلك فانهم ينكرون نفس الحقائق فضلا عن النسبة كما عرفت

ان يقال يدعون الجزم بعدم امر في نفس الامر ويدل الباعث على تخصيص النسبة ان قولنا اذا من قضية بديهية او
دليل لما ادعوه هو انما يدل على عدم تحقق النسبة فقط وليس كذلك لانه بيان لتشاغلهم فيجوز ان لا يخص تشاغلهم
بتخصيص منشاغلهم قال في شرح المواقف ومنهم فرقة تسمى بالعنادية وهم الذين يعاندون ويدعون انهم جازمون
بان لا موجود اصلا وانما نشاء جزمهم من الاشكالات المتعارضة مثل ان يقال لو كان الجسم موجودا لم يخل من
ان يكون متناهي قبول الانقسام فيلزم الجزء وهو باطل لادلة نفاته او لا متناهيه وهو ايضا باطل لادلة مثبتيه ولو كان
شيء موجودا لكان اما واجبا او ممكنا وكلاهما باطل للاشكالات المعارضة للوجوب والامكان قوله وبه يظهر آه اي بما ذكرنا من
وجه التسمية ونقل مذهبهم يدل على ان انكارهم ليس مخصوصا بحقائق الموجودات بل يعم الموجود والمعدوم الثابت
في نفس الامر لانكارهم نسبة امر الى آخر مطلقا قوله تخصيص آه يعني ان تخصيص الشارح انكارهم بحقائق الموجودات
بالذكر حيث قال ومنهم من ينكر حقائق الاشياء جرى على وفق ما سبق فان الكلام في ثبوت حقائق الموجودات
قوله والاظهر آه يعني ان الاظهر ان يحمل الاشياء ههنا اي في قول الشارح منهم من ينكر حقائق الاشياء على
المعنى الاعم الشامل للموجود والمعدوم اعني ما يصح ان يعلم ويخبر عنه قوله اي تقررها يعني ليس المراد بالثبوت معناه
الحقيقي اعني الوجود الخارجي بل الاعم الشامل للموجود والمعدوم ولو مجازا وهو تقررها واقعيا مع قطع النظر عن فرض
الفارض لان انكارهم ايضا لا يختص بالموجودات الخارجية بل يعمها والمعدومات فالمعنى انهم ينكرون كون الاشياء
متصفة بالتقرر والامتياز بحسب نفس الامر مع قطع النظر عن الاعتقاد وقال الفاضل الچلبي اي تقررها وكونها
على قرار واحد لما كانت احوال الاشياء بحسب الاعتقاد فلو اعتقد في بعض الاوقات وجود شيء فهو موجود
ثم اعتقد عدمه فهو معدوم فلا يكون لشيء من الاشياء تقرر وقرار في شيء من الاوقات وانما فسرنا الثبوت بالتقرر
لانهم لا ينكرون الثبوت مطلقا لما عرفت من انا لو اعتقدنا ثبوت شيء فهو ثابت على رايهم لكن بالنسبة الى المعتقد
انتهى كلامه وفيه بحث اما اولا فلان التقرر على هذا المعنى مع انه خلاف المصطلح يكون اخص من الثبوت لا مرادفا
له بالوجود والذي يكون على قرار واحد حيث قال لا ينكرون الثبوت مطلقا والثبوت هو الوجود سواء كان على
قرار واحد اولا فلا يكون قوله حقائق الاشياء ثابتة ردا على العندية لانهم ايضا قائلون بثبوت حقائق الاشياء
فيكون معناها التقرر ولو حمل الثبوت في قوله حقائق الاشياء ثابتة على التقرر لم يمكن التذكر لوقوف الثبوت المعتقد
[illegible] بمعنى التقرر واما ثانيا فلان ما ذكره وجها لتفسير الثبوت بالتقرر هو قوله لما عرفت يدل بعينه على ان التقرر
ايضا ثابت فهو متقرر على رايهم لكن بالنسبة الى المعتقد فينبغي ان لا ينكروا التقرر قوله فيكون مذهب كل قوم حقا آه

قيل ما معنى الحق والباطل ههنا اذ ليس ههنا نسبة خارجية يطابقها الحكم او لا يطابقها اجيب بما ذهب اليه النظام
وهو مطابقة الحكم للاعتقاد وعدم مطابقته له اقول قد سمعت سابقا ما يغني عن عنايته هذا التمحل مع انه على
هذا لا فائدة ولا يراد بهذه المقدمة بعد القول بان الحقائق تابعة عندهم للاعتقادات قوله هذا الزعم يعني القول
الباطل هو القول الدال على نسبة لا تطابق الواقع سواء اعتقدها القائل او لا فلا يرد ما قال بعض الافاضل ان القول
الخالي عن الاعتقاد لا يوصف بالبطلان لا بالزعم ويؤيده ما قلنا ما قال الشارح في المطول في بحث الاسناد الخبري
لا يقال المشكوك ليس بخبر ليكون صادقا او كاذبا لانه لا حكم معه ولا تصديق بل مجرد تصور كما صرح ارباب المعقولات
لانا نقول لا حكم ولا تصديق للشاك بمعنى انه لم يدرك وقوع النسبة او لا وقوعها وذهنه لم يحكم بشيء من النفي والاثبات
لكنه اذا تلفظ بالجملة الخبرية وقال زيد في الدار مثلا مع الشك فكلامه خبر لا محالة قال الشارح ان لم يتحقق نفي الاشياء
اي ان لم يثبت نفي جميع الاشياء الذي ادعيتم بقولكم لا شيء من الحقائق في نفسه مع قطع النظر عن الاعتقاد فقد
ثبت شيء من الاشياء في نفسه ضرورة انه اذا لم يثبت السلب الكلي تحقق الايجاب الجزئي والا لزم ارتفاع النقيضين
وان ثبت النفي في نفسه فقد ثبت ماهية في نفس الامر لانه حقيقة من الحقائق قال بعض الفضلاء في تحرير هذه
العبارة وان لم يتحقق نفي الاشياء اي ان لم يتصف شيء من الاشياء بصفة النفي لم يكن شيء منها منفيا اذ المنفي
ما اتصف بالنفي وقام به النفي واذا لم يتصف بالنفي لزم الاتصاف بنفي النفي ونفي النفي اثبات او مستلزم له
فلزم الثبوت وان تحقق النفي فقد ثبت ماهية من الماهيات اذ من جملة الماهيات النفي وكذا الاتصاف بصفة النفي
من جملتها اقول فيه بحث لانا لا نسلم انه اذا لم يتصف الاشياء بالنفي يلزم ان يتصف بنفي النفي لجواز ان لا يكون الاشياء
ثابتة في نفسها فلا يتصف بشيء منهما ولو قيل ان عدم الاتصاف بالنفي يستلزم الاتصاف بنفي النفي بناء على
تلازم الموجبة المعدولة المحمول والسالبة البسيطة لزم بناء الزام منكري اجلى البديهيات بمقدمة خفية عند العقلاء
بل فاسدة عند الاذكياء على ان شق الترديد ليس على طريق النقض اذ قد حمل التحقق في الشق الاول على الاتصاف وفي
الثاني على الثبوت فلا لزم من الاتصاف ثبوت ماهية النفي اذ اتصاف شيء بالشيء انما يستلزم وجود المثبت له لا وجود
المثبت تأمل قوله يرد عليه آه يعني ان عدم ارتفاع النقيضين وكذا امتناعهما من جملة الموهومات الفاسدة عندهم فلا
يلزم من عدم ثبوت النفي للاشياء في حد ذاته ثبوت شيء ما في نفسه بل يجوز ان يرتفعا ويكون مخيلة من جملة المخيلات
قال الفاضل المحشي والحق ان الالزام عليهم ليس مبنيا على عدم ارتفاع النقيضين حتى يرد عليه ما ذكر بل حاصله انما ادعيتم
نفي الاشياء ان زعمتم انه تخيل فقد ثبت مقصودنا وهو بطلان ما ادعيتم وان زعمتم انه متحقق ثابت فقد اقررتم بثبوت غرضنا

ايضاً واما بان يكونوا قد جاءوا بالتوافق اقول الغرض من الاستدلال اثبات ان حقائق الاشياء ثابتة لا مجرد
ابطال مذهبهم لتثبت غرضنا بمجرد كون النفي محالا يدل على ذلك قول الشارح تحقيقاً والزاماً قوله يعني
في الالزام ان نقتصر على الشق الاخير وحاصله انكم جزمتم بنفي الحقائق مطلقاً موجودة كانت او معدومة حيث
علمتم لا شيء من الحقائق في نفس الامر وهذا النفي من جملة الحقائق او عددتم بانه ثابت في نفس الامر حيث تتكلمون في
اثباته بالشبهة فقد ثبت بعض الحقائق فلا يرد ما قاله بعض الفضلاء انه يرد عليه مثل ما يرد على ما ذكر مثل ان يقال ان النفي
من جملة الخيالات الباطلة عندهم وكذا الجزم فلا يلزم ثبوت ما نفي قوله قد يتوهم آه يعني ان بعض الناس توهم
ان السوفسطائية انما ينكرون الحقائق الموجودة في الخارج فلا يلزم من ثبوت النفي ثبوت الحقائق الخارجية
فتكلفوا في توجيه الالزام بانه اذا ثبت النفي ثبت الحقيقة الموجودة في الخارج لانه قسم من العلم الذي هو قسم من العرض
الموجود في الخارج لانه اما كيف او انفعال على ما قيل قوله يرد عليه آه حاصله كيف يمكن الالزام لمنكر الحقائق بشيء
بامر خفي فان لهم ان يقولوا لا نم ان العلم موجود بل هو من جملة الخيالات والدلائل المثبتة له مخيلات باطلة كيف وقد
انكره جماعة مثبتة للحقائق فلا يرد ما قال بعض الفضلاء من ان عدم وجود العلم عند كثير من المتكلمين لا ينافي
كونه ملزوما له اذ يجب كون الملزوم معتقداً لمن يتمسك به او مقصود المحشي انه لا يتم الالزام عليهم بل توسيع دائرة مقالتهم
لان المتمسك به هم المتكلمون وهم لا يقولون بوجود العلم حتى يرد ما ذكر قوله لا يقال آه وحاصله انه لا حاجة في
توجيه الالزام على تقدير ان يكون انكارهم مقصوراً على الموجودات الى امر بل هو تام بدونه لان توجيه هذا الالزام في
التحقق وهو بمعنى الوجود فيصير المعنى ان لم يوجد في الخارج في الاشياء فقد ثبت شيء منها وان وجد النفي في
الخارج فقد ثبت امر موجود في الخارج ولا شك ان تلك المقدمات مستدركة لانه ترديد بين وجود النفي وعدمه
فان قالوا بعدمه يلزم وجود الاشياء وان قالوا بوجوده فهو المدعى قال الفاضل الچلپي في تحرير هذا السؤال
يعني ان هذا الايراد مشترك الورود بين توجيه ذلك المتوهم وبين قول الشارح لان الشارح ايضاً اخذ الوجود في الدليل
الالزامي لان توجيه هذا الالزام في التحقق او حصل الترديد في نفي الاشياء انما يتحقق وهو اي التحقق بمعنى الوجود فيحتاج
كلامه ايضاً الى المقدمات المذكورة والا لم يثبت وجود شيء من الاشياء على هذا التقدير اي على تقدير تحقق النفي
[illegible] اقول [illegible] لانه ان اراد انه يحتاج لتعميم شقي الترديد الى هذه المقدمات بان يكون ترديداً في الامور المطلقة الموجودة
[illegible] والمعدومة [illegible] تلك المقدمات وجود النفي يكون الشق الاخير محض احتمال فرضي على ما يعرفه قوله فيحتاج
[illegible] المقدمات المذكورة ممنوع لان الترديد بين الامور الممكنة ليس بلازم [illegible] الامور [illegible]

سد الطريق الحسم بحيث لا يمكن له التكلم بل مملو منه الكتب ان اراد انه على تقدير فرض الشق الثاني لا يلزم تحقق
شيء من الاشياء بدون تلك المقدمات على ما ليس بشرية قوله والا لم يثبت وجود شيء من الحقائق على تقدير الشق الثاني
فهو باطل بديهة لانه اذا فرض وجود النفي فقد ثبت المدعى سواء كان محالا او ممكنا قوله لانا نقول ليس ههنا
حاصله ان التحقق ههنا بمعنى في الترديد ليس بمعناه الحقيقي اعني الوجود الخارجي اذ لو كان بمعناه لا يكون الشق الاول
من الترديد اعني قوله ان لم يتحقق نفي الاشياء فقد ثبت صحيحا لانه يكون المعنى ان لم يوجد النفي في الخارج يلزم
وجود الاشياء في الخارج ولا شك ان عدم وجود النفي في الخارج لا يستلزم ان يكون الاشياء موجودة في
الخارج لجواز ان يكون النفي المتصف به جميع الاشياء ثابتا في نفسه معدوما في الخارج فلا يلزم وجود الاشياء فيه اذ
يجوز ان يكون تلك الاشياء متصفة بالنفي المعدوم كالممتنع المتصف بالامتناع المعدوم قوله عدم تمامه على الاول ظاهر
ظاهر لانهم لا يدعون الجزم بمقدمة من المقدمات حتى يتصور الالزام معهم بخلاف الطائفتين الباقيتين فان العنادية
يدعون الجزم بعدم الحقائق والعندية بعدم ثبوتها في نفسه قوله ففيه تامل نقل عنه وجه التامل ان حاصل قولهم
نفي تقرر الاشياء وثبوتها هو ان لا نسبة متحققة في نفس الامر حتى تتقرر فحينئذ يمكن ان يقال ان لم تتحقق نسبة النفي في
نفسه فقد تحقق نسبة الثبوت اذ الواقع لا يخلو عن احدى النسبتين نعم يرد عليه مثل ما مر في الزام العنادية
من ان عدم ارتفاع النقيضين من جملة المخيلات عندهم انتهى يريد ان ليس مرادهم بهذا القول نفي التقرر في نفسه
او لا نزاع في كونه اعتباريا بل مرادهم نفي نسبة التقرر الى الاشياء فالمراد بقوله لا نسبة متحققة اما نفي جنس نسبة التقرر الى
الاشياء او نفي جنس مطلق النسبة لانه اذا لم يثبت نسبة التقرر لم يثبت شيء من النسب وبالجملة فحينئذ يمكن ان يقال لم يتحقق
نسبة النفي يلزم ان يتحقق نسبة الثبوت في نفس الامر اذ الواقع لا يخلو عن احدى النسبتين فيلزم ثبوت الاشياء فان
تحقق نسبة النفي فقد تحقق حقيقة من الحقائق في نفس الامر ففيه اثبات لبعض النقيض ويرد عليه ان عدم خلو الواقع
عن احدهما من المخيل تابع لاعتقادنا وليس في نفس الامر شيء منها هذا حاصل ما نقل عنه فان قلت ان مراده بقوله الواقع
لا يخلو عن احدى النسبتين انه لا يخلو عن تحقق احدهما كما يدل عليه السياق فلا نم ذلك بل اللازم ان يكون في
احدهما فيه الا يرى ان ليس شيء من نسبة ثبوت الامتناع وسلبه الى شريك الباري مع تناقضهما متحققا في نفس الامر
اما الثانية فلكونها كاذبة واما الاولى فلانها لو كانت متحققة في نفس الامر لوجب تحقق طرفيها ثم انه متصف بالامتناع
فيه لكن اتصاف شيء بشيء لا يستلزم ثبوت المثبت له فضلا عن ثبوت النسبة كما تقرر في موضعه وان اراد ان الواقع
لا يخلو عن فوات احدهما بمعنى ان الاشياء اما متصف بهذا او بذلك فنختار انها النسبة السلب فلا يلزم من اتصاف الاشياء بها

تحققها وثبوتها حتى تكون فيها اثبات لبعض ما نفيتم لجواز ان تكون اعتبارية مع اتصاف الاشياء بها كما في
لزوم اللوازم ووحدة الواحد الى غير ذلك مما يتكرر وقوعه قلت قد مر ان ليس المراد بالتحقق الوجود بل التقرر والتميز
في نفس الامر فاذا كان النفي امرا في نفسه كان متميزا عما هو فرض محض تحقق في الذهن ولا يكون تابعا للاعتقاد
والفرض المحض كما زعمه العندية هذا ما عندي ولعل ما عند غيري احسن منه قوله قال في شرح المقاصد
تاييد لقوله ففيه تأمل يعني انه تام على العندية على ما قال في شرح المقاصد واشارة الى ان بين كلاميه تدافع
قوله حيث اعترفوا بحقيقية اثبات الشيء او نفيه وفي بعض النسخ بحقيقة اثبات الشيء او نفيه والترديد نظرا الى قول
كل منهما اعني انكار الحقائق وادعاء كونها خيالات وانكار ثبوتها وادعاء كونها تابعة للاعتقاد وما نادر وكلمة
مع انهم اعترفوا ايضا نظرا الى انه في اثبات التناقض لكونه بلا بعدها قوله هذا الدليل للاادرية وفيه اشارة الى الدليل المعتد
ايضا حيث قال فان العنادية يجد السكر في فمه مرا قوله وحاصله انه لا وثوق بالبيان آه اما انه لا وثوق بالعيان
او بالبديهة فلتطرق التهمة الى الحس والعقل اما انه لا وثوق بالبيان فلابتناء الدليل المتفرع على العيان بفساده
فساده قوله ودفع منهم آه دفع لما يتوهم من ان في كلام اللاادرية ايضا تناقضا فان تشككهم بما ذكر يدل على ان
غرضهم اثبات امر او نفيه لا الجزم بثبوت امر او انتفائه مع انهم يدعون الشك في جميع الحقائق بل في الشك ايضا
ووجه الدفع ظاهر قوله اطلاق الغلط منهم بناء على زعم الناس والا فهم يشكون في وجود الحس في افادته وفي غلطه
بل في الشك قوله قلت قد يستعمل كما في قوله تعالى قد يعلم الله المعوقين قوله على ان القلة آه اي يجوز ان يكون
الغلط قليلا بالنسبة الى حساسية الواقع كثيرا في نفسه ولا منافات آه بين القلة الاضافية والكثرة في نفسه
فيكون المعنى والحس قد يغلط غلطا قليلا بالنسبة الى عدم غلطه كثيرا في نفسه قال بعض الفضلاء هذا مبني على ما هو المشهور
والتحقيق ان قد الداخلة على المضارع لتفيد القلة بحسب الزمان ولا شك ان ثبوت القلة بحسب الزمان ينافي الكثرة
والمنافاة فيه بحسب [illegible] وفيه تأمل قوله ان قلت لعل آه اثبات للمقدمة الممنوعة بقولنا غلط الحس آه فان اللاادرية لما سكتوا
عن ان الحس قد يغلط في بعض المواد ومتى كان كذلك يجوز ان يغلط في جميعها فالحس يجوز ان يغلط في جميعها فلا يجوز
تقييد العلم [illegible] الشارح العلامة بمنع القياس بانا لا نسلم انه اذا كان غالطا في بعض المواد يلزم جواز غلطه في جميعها لان
الغلط في البعض انما هو لاسباب جزئية وهو لا ينافي الجزم في بعض آخر بسبب انتفاء جميع الاسباب الموجبة له [illegible] المستند
[illegible] ان [illegible] حتى لو كان الغلط في بعض المواد ثابتا يجوز ان يغلط في جميع المواد يجب ان يكون الغلط العام
[illegible] في جميع المواد والجزم بانتفاء مطلق سبب الغلط متعذر فلا يحصل الجزم ببعض المواد [illegible]

ثم ظهر ان جواز وجود سبب عام كاف فى اثبات المقدمة الممنوعة وان قوله فمن اين الجزم مقدمة لما دخل فى اثبات المقدمة الممنوعة لا اثر وعلى الشارح فما قاله الفاضل الچلپى من ان قول الشارح قلنا غلط الحس الخ فى قوة المناقضة فلا وجه لقول المحشى ان قلت لعل آه اما اولا فلانه اورد كلامه بطريق السند لتجويز الاحتمال بدون الجزم والمقتضى لما يتم به اثبات المقدمة الممنوعة واما ثانيا فلان الشارح لم يدع الجزم بانتفاء مطلق اسباب الغلط حتى يتوجه عليه قوله فمن اين الجزم بانتفاء مطلق اسباب الغلط ليس بشئ قوله قلت آه حاصله منع للمقدمة القائلة بانه يجوز ان يكون سبب عام للغلط العام بانا لا نم ذلك فان بديهة العقل جازمة بانتفائه فى بعض المواد كما فى مثل قولك الحلاوة العسل جزما عاديا لا يتطرق اليه شائبة وهم الغلط وامكان تحققه فى نفسه لا ينافى الجزم العادى المذكور كما فى العلوم العادية فانا نجزم ان جبل احد لم ينقلب ذهبا جزما يقينيا مع امكان الانقلاب فى نفسه وقد يقال لا حاجة الى الجزم لكن بل الواجب انتفاؤه فى نفس الامر ومصداقه حصول الجزم بالمحسوس من بديهة العقل وفيه بحث لان مشاهدة الحس لما عارضها بالغلط لا يكفى فى حصول العلم عدم غلطه فى نفس الامر بل لا بد من العلم بكونه صحيحا غير غالط قوله وان لم يذكره يعنى وان صح ذكر الذكر المضموم فى تعريف العلم لعدم اختصاصه باليقين بل هو شامل للظن والجهل المركب كما ان العلم المعرف ههنا كذلك ما قال الفاضل المحشى فى توجيه العبارة من انه اشارة الى رد ما قيل من جعل المذكور من الذكر بالضم يلزم تعريف الشئ بنفسه لانه بمعنى العلم فلا يجوز التعريف به فاجاب بان الذكر بالضم اعم من العلم لتناوله الظن والجهل المركب لان كل واحد منها يحصل بالقلب كما ان العلم يحصل بالقلب فيجوز التعريف ليس بشئ اذ لا معنى لتوهم الدور لان الذكر بالمعنى اللغوى والعلم المعرف بالمعنى العرفى على انه اذا كان المذكور عاما والعلم خاصا يجب ان يحمل التجلى على الانكشاف التام ليكون التعريف المساوى فلا معنى لقول الشارح اى يتضح ويظهر فانه تعميم للتجلى بحيث يشمل التام وغيره ويدل عليه قوله لكنه ينبغى ان يحمل التجلى آه قوله لا علة لقوله انما يجيء من المضموم وفى شرح المقاصد ما يشعر بانه من الذكر المضموم حيث قال اى صفة ينكشف بها ما يذكر ويلتفت اليه لكن الشارح قال بعده وقد يتوهم ان المراد بالمذكور المعلوم الا انه ترك المعلوم تفاديا عن الدور انتهى ولا يخفى ان قوله وقد يتوهم يدل على انه ليس من الذكر المضموم فلا بد ان يقال ان نسبة التوهم ليس لاجل انه جعل المذكور بمعنى المعلوم بل لاجل توهم ان ذكر المعلوم يستلزم الدور وان تغيير اللفظ يدفعه واما ما قاله الفاضل الچلپى من ان بين ما ذكره الشارح ههنا وبين ما ذكره فى شرح المقاصد تدافعا ظاهرا حيث جعل المذكور فيه من الذكر المضموم فليس بشئ لان اختيار توجيه فى كتاب وآخر فى آخر ليس من التدافع فى شئ

قوله لكن عدة علماء يخالف العرف واللغة نقل عنه ره لا يمكن الفرق في الادراك الحسي بين البهائم وغيرها وجعل
الاحساس من العقلاء كما يشعر به كلمة من في قوله لمن قامت به غير مفيد لانه يرجع الى مجرد تحكم واصطلاح انتهى
ويمكن ان يقال ان العلم المنفي عن البهائم هو العلم الغير الاحساسي اما العلم الاحساسي فهو ثابت لها فلا مخالفة وقيل
المراد بادراك الحواس ادراك العقل بالحواس فنفس الاحساس ليس علما والمدرك انما هو العقل وبدليل انه يجي
ان الحواس انما هي الآلات للادراك فلا يرد المخالفة قوله اي نقيض التمييز فيكون التقدير صفة توجب تمييزا لا يحتمل نقيض
التمييز والمعنى انه امر حقيقي قائم بمحله اعني النفس يوجب بان يميز الشيء عما عداه تمييزا لا يحتمل ذلك الشيء المتعلق نقيض ذلك
التمييز فلا بد من اعتبار المحل لان التمييز الذي اوجبه الصفة انما هو صفة له فان المميز هي النفس والصفة آلة للتمييز لذا
قيل توجب تمييزا ولم يقل لمميز تمييزا ولا بد من اعتبار المتعلق فان التمييز انما هو للشيء المتعلق به وهو الذي لا يحتمل نقيض
التمييز فقوله صفة يتناول العلم وغيره من الصفات كالحيوة والسواد وغيرهما وبقوله توجب تمييزا خرج من الحد
الصفات التي توجب لمحلها التميز فقط لا التمييز وهي ما عدا الصفات الادراكية فان القدرة مثلا توجب ان يكون
محلها متميزا عن العاجز لا ان يكون محلها مميزا للشيء بخلاف الصفات الادراكية فانها توجب لمحلها التمييز للاشياء
كما توجب التميز عن الاشياء وبقوله لا يحتمل النقيض اي لا يحتمل نقيض التمييز بوجه من الوجوه خرج الظن والشك والوهم
والجهل المركب والتقليد فان الظن والشك والوهم يوجب لمحلها تمييزا يحتمل النقيض في الحال والجهل المركب والتقليد يوجبان
تمييزا يحتمل نقيضا في المآل اما في الجهل فلان الواقع في نفس الامر خلافه فيجوز ان يطلع عليه فيما بعد واما في التقليد
فلعدم استناده الى موجب من حس او بديهة او عادة او برهان فيجوز ان يزول بتقليد آخر ثم ان كان المعرف العلم
الشامل لعلم الواجب وغيره يجب ان يترك الايجاب المفهوم من قوله توجب عما هو اعم من ان يكون بطريق السببية كما في
علم الواجب او بطريق العادة كما في علم الخلق وان كان المعرف علم الخلق يجب تخصيصها بالايجاب العادي
على ما هو المذهب من استناد جميع الممكنات الى الله ابتداء فالمعنى ان العلم صفة قائمة بالنفس يخلقها الله تعالى
عقيب تعلقها بالشيء توجب ان يكون النفس مميزة له تمييزا لا يحتمل النقيض قال بعض الفضلاء فيه ان اخراج الشك
والوهم من تعريف العلم لا يعرف وجهه لان كلا منهما تصور على ما بين في محله والتصور داخل في التعريف بناء على
انه لا نقيض له اصلا فلا وجه لاخراجهما بل لا وجه لصحة اطلاقات الشك والوهم من حيث انه تصور للنسبة من حيث
لا نقيض له ولهما بعد الا باعتبار اطلاق اسمي العلم وباعتبار انه يلاحظ في كل منهما النسبة مع كل واحد من النفي والاثبات
على سبيل التجويز بالتساوي او بالمرجوح ولذا يحصل التردد والاضطراب فله نقيض فان النسبة

من حيث انه يتعلق بها الاثبات ينافيهما من حيث انه يتعلق بها النفي وهما بهذا الاعتبار خارجان عن العلم صرح
بهذين الاعتبارين السيد السند قدس سره في حاشية شرح مختصر الاصول قوله كما هو الظاهر لانه اسبق الى الفهم
لانه مذكور صريحا ولانه موافق لما قالوا ان اعتقاد الشيء كذا مع اعتقاد انه لا يكون الا كذا علم ومع احتمال انه لا يكون
كذا احتمالا مرجوحا ظن وفيه اشارة الى جواز وجه آخر لكنه غير ظاهر بان يراد بنقيض المتعلق ويكون المراد بالتمييز المعنى
المصدري اعني الكشف والايضاح فالمعنى صفة توجب لمحلها ان يكشف لمتعلقها بحيث لا يحتمل المتعلق نقيضه
وحينئذ يكون الصفة نفس الصورة والنفي والاثبات لا ما يوجبها او يكون المراد بالتمييز الصورة والنفي والاثبات
وحينئذ يكون الصفة ما يوجبها ولا يخفى ما فيه لان الشيء لا يكون محتملا لنقيضه اصلا اذ الواقع لا يكون الا واحدا
فلا وجه لذكره الا ان يقال ان المتعلق وان لم يكن محتملا لنقيضه في نفس الامر لكن يحتمله عند المدرك بان يحصل
كل منهما بدل الآخر فكل واحد من التصور والتصديق صفة توجب كشفا وايضا حالا يحتمل متعلقه نقيضه عند المدرك
اما في التصور فلانتفاء النقيض واما في التصديق فلان متعلقه اعني وقوع النسبة في نفس الامر مثلا له نقيض هو
لا وقوعها فيه فاذا لم يكن التصديق التي ادراك الوقوع او اللاوقوع جازما مطابقا ماخوذا من حس او بديهة وعادة
او برهان احتمل متعلقه اعني الوقوع مثلا نقيضه وهو اللاوقوع واذا كان بجميع الشرائط المأخوذة لا يكون متعلقه محتملا
لنقيضه اصلا لا في الحال ولا في المآل فيكون متعلق التصديق على هذا التقدير وقوع النسبة او لا وقوعها لا الظن
اذ لا معنى لاحتمالها نقيض نفسها وهذا اعني حمل الاحتمال على حصول احدهما بدل الآخر مع ان المتبادر من احتمال الشيء
الآخر انه يجوز ان يتصف به كما في الاعتقاد الظني فان طرفيه يجوز ان يتصف به ونقيضه هو موجب عدم ظهوره الوجه
ويحتمل ان يراد نقيض الصفة وسيجي تحريره ان شاء الله تعالى قوله وعدم الاحتمال صفة لمتعلقه آه يعني ان ضمير
الفاعل المستتر في لا يحتمل راجع الى المتعلق الدال عليه لفظ التمييز فان التمييز انما يكون للشيء وانما لم يكن راجعا الى
التمييز لانه ان كان المراد به المعنى المصدري فلا نقيض له اصلا لا في التصور ولا في التصديق وان كان المراد به التمييز اعني
الصورة والنفي والاثبات فلا معنى لاحتماله النقيض نفسه الا ان يتكلف بمثل ما مر بان المراد وروده كل منهما بدل الآخر
متعلقه فحينئذ يرجع الى احتمالها المتعلقها مع مخالفته لما اشتهر من اعتقاد الشيء كذا مع العلم بانه لا يكون الا كذا علم
ومع احتمال انه لا يكون كذا ظن فانه صريح في ان المتعلق اعني الشيء محتمل قوله وصف به التمييز مجازا وصفا للمتعلق
اسم فاعل بصفة المتعلق او مفعول قوله ثم التمييز آه يعني انه اذا كان المراد بالنقيض نقيض التمييز فالمراد بالتمييز ما به التمييز اي الامر الذي
به التمييز للنفس حتى لا المعنى المصدري اعني كون النفس مميزا اذ ليس له نقيض يحتمله المتعلق لا في التصور ولا في التصديق

وهو ملزوم لذلك الامر في التصور الصورة وفي التصديق النفي والاثبات مثلا اذا تعلق علمنا بماهية الانسان
حصل عند النفس صورة مطابقة لها لا تحتمل نقيضها اصلا بل تميزها عما عداها واذا تعلق علمنا بان العالم حادث
حصل عندها اثبات احد الطرفين للآخر بحيث تميزه عما عداه لكنه قد يكون مطابقا جازما ماخوذا من بديهة او حس او
دليل فلا يحتمل النقيض اعني النفي وقد لا يكون فيحتمله فخلاصة تعريف العلم بانه امر قائم بالنفس يوجب لها امرا بها تميز
الشيء عما عداه بحيث لا يحتمل ذلك الشيء نقيض ذلك الامر يرد عليه امور الاول انه يلزم ان لا يكون العلم نفس الصورة
والنفي والاثبات بل ما يوجبهما مثلا لا يكون العلم بالانسان صورة الحاصلة عندها بل ما يوجب تلك الصورة
ضرورة والثاني يلزم ان لا يكون التصور والتصديق قسمي العلم لان التصور على ما قالوا هو الصورة الحاصلة
والتصديق هو النفي والاثبات والثالث ان القول بالصورة فرع الوجود الذهني والمعرفون للعلم بهذا التعريف
ينكرونه والرابع ان ارادة الصورة من التمييز خلاف الظاهر والخامس ان النفي والاثبات ليسا نقيضين لتغايرهما
عن الشك ويمكن الجواب عن الاول بان المعرفين للعلم بهذا التعريف ملتزمون بان العلم ليس نفس الصورة والنفي
والاثبات فانهم يقولون انه صفة حقيقية ذات اضافة يخلقها الله تعالى بعد استعمال العقل او الحواس او الخبر الصادق
يستتبع انكشاف الاشياء اذا تعلقت بها كالقدرة والسمع والبصر كذلك ذكره المحشي في هذا المقام
والعلم ليس نفس الصورة بل صفة توجبها وما هو المشهور من ان العلم هو الصورة الحاصلة فهو مذهب الفلاسفة
القائلين بانطباع الاشياء في النفس وهم منكروه وعن الثاني بانه ان اراد به انه يلزم ان لا يكون التصور والتصديق
قسمي العلم ان لا يكون العلم منقسما اليهما بالذات فمسلم ولا ضرر في ذلك وان اراد انه يلزم ان لا يكون منقسما اليهما
اصلا فممنوع فان العلم باعتبار ايجابه النفي والاثبات تصديق وباعتبار عدم ايجابه لشيء منهما تصور واشار المحشي
الى ذلك بقوله والعلم بهذا المعنى ينقسم الى التصور والتصديق ليس الا نفس الصورة والنفي والاثبات فقد
عرفت انه مخترع الفلاسفة وعن الثالث ان المراد بالصورة الشبح والمثال الشبيه بالتخيل في المرآة وليس هذا من
الوجود الذهني فان مرادهم بالوجود الذهني امر يشارك الوجود الخارجي في تمام الماهية وبما ذكره وعن الرابع بانه مبني
على المسامحة والاعتماد على فهم السامع للتقطيع بان المحتمل للنقيض هو التمييز يعني الصورة والنفي والاثبات دون
المعنى المصدري وعن الخامس بان المراد بالنفي والاثبات المعنى اللغوي هو اثبات احد الطرفين للآخر وعدم اثباته
له فيهما الجزء ولذا جعلوا متعلقهما الطرفين لا الادراك بان النسبة واقعة او ليست بواقعة على ما هو اصطلاح الفلاسفة تامل في
هذا المقام فانه من مطالع الاذكياء قوله ومتعلقه الطرفان كما وقع في عبارة السيد السند قدس سره في حاشية شرح

مختصرا لاصول الظاهر ان المراد بالمعنى اللغوي فهو اما يتعلق بالعرض اعني المثبت والمثبت له واما كون
متعلقها النسبة اما بوقوع او اللاوقوع وهو والمجموع من مصطلحات اهل المنطق متعقبا بهم والمشايخ فيما شرحوه من
ذلك قوله والعلم بهذا المعنى ينقسم آه جواب سؤال هو ان العلم على هذا التقدير لا يكون منقسما الى التصور والتصديق
وقد سبق تحريرها قوله فان المعاني ليست آه دليل لقوله بناء على عدم آه يعني ان عنوان التعريف على ادراك الحواس
على انه لم يقيد بالمعنى بخلاف الوقيد ويقال بانه صفة توجب تمييزا بين المعاني لا يحتمل النقيض فانه لا يشمله لان المعاني
ههنا ما يقابل الاعيان واعلم ان التقييد بالمعاني فيه مبني على ان ادراك الحواس قسم من العلم اعم ومن قال انه قسم منه
كالشيخ الاشعري ومتابعيه ترك قيد المعاني فيدخل فيه الاحساس ومن لم يقل انه علم بل هو ادراك مخالف
بالماهية للعلم يحتاج بالحواس قيد بالمعاني واراد بها ما يقابل الامور المحسوسة بالحس فقط ثم منهم من نفى الحواس
الباطنة وقال ان النفس مدركة للجزئيات المعنوية فلم يقيد المعاني بالكلية ومنهم من اثبتها وقيدها بها اخراجا
لادراك الحواس الباطنة فانه ادراك للمعاني الجزئية ويسمى ذلك الادراك تخيلا وتوهما قوله يرد عليهم آه يعني يرد
على من زاد قيد المعاني انهم صرحوا بان الجزئيات المحسوسة بالحس الظاهر قد تدرك عقلا بان تدرك بجميع العوارض
اللاحقة لها بحيث يمتاز عن كل ما عداه بدون حضور مواده عند الحس كما اذا علم زيد بدون رؤيته بعوارض مشخصة
له بحيث يمتاز عن جميع ما عداه وقد تدرك احساسا بان تدرك مكتنفة باللواحق والعوارض المادية مع حضور المواد
عند الحس كادراك زيد عند رؤيته والمدرك على كلا التقديرين الجزئي المحسوس مع انه يلزم على هذا التعريف ان
لا تدرك الجزئيات العينية عقلا لانه لا يوجب تمييزا بين المعاني بل بين الاعيان المحسوسة قوله وغاية ما يمكن
آه حاصل الجواب ان الامر المدرك بدون احضاره عند الحس معنى لا عين لان ادراكه بهذا الاعتبار على وجه كلي
اذ هو المشخصات كلية يجوز العقل اشتراكها بين كثيرين لعدم ملاحظة خصوصية المادة ولكن انحصر في الخارج في
فرد واحد فهو اذا ادراك الامر الكلي المنحصر في فرد واحد فلا يكون ادراكا للجزئي المحسوس بخلاف ادراكه باحضاره عند
الحس فانه على وجه جزئي فهو ادراك العين المحسوس قوله والامر في ادراكها آه يعني ان الامر على من زاد قيد
المعاني في ادراك العين المحسوس بعد غيبوبته عن الحس انه مشكل وليس ادراكه احساسا لعدم غيبوبته عن الحس
ولا عقلا لانه ادراك العين المحسوس على وجه جزئي ضرورة انه ادراك المشخصات الملحوظة معها خصوصية المحل كما في
الاحساس مثلا الصورة الحاصلة من زيد عند النفس بعد غيبوبته عن البصر ادراكه وآلة الملاحظة بحيث يمنع
الاشتراك فيها ولا يمكن ان يقال انه تخيل وتوهم لان من اطلق قيد المعاني لا يقول بالحواس الباطنة

١١٩

وان لا ينتقض تعريف العلم بما قال المحشي المدقق المدرك اولا وبالذات لبعد لغيبوبته عن الحواس مرخيالي ليصح تعلق العلم به وليس من الاعيان بل من المعاني لكن لمطابقته للامر الخارجي وكونه وسيلة الى معرفته اشتبه الحال آه اقول فيه بحث اذ لا يخفى على ذي بصيرة ان المدرك هو ما تعلق به العلم واوجب تمييزه عما عداه وما الامر الخيالي انما يكون مدركا اذا اوجب صفة العلم تمييزه بان حصل صورته عند المدرك وفيما نحن فيه ليس كذلك لان كلا منا انما هو في صورة هي آلة لملاحظة العين الغائب عن الحواس لا في الصورة الملحوظة بالذات حتى يكون مدركا وكانه لم يميز بين ما به الادراك والمدرك فاجاب بما اجاب قوله اي لتمييز ما الذي هو الصورة آه يعني ان الكلام بتقدير المضاف والتصور صفة توجب تمييزا وهو الصورة المتعلقها الذي هو الماهية المتصورة بحيث لا يحتمل الماهية المتصورة بنقيض تلك الصورة فلا يرد ان التصور غير التمييز اذ هو صفة موجبة له بل هو والمعتبر في تعريف العلم عدم احتمال المتعلق النقيض التمييز لا النقيض الصفة فلا يصح بناء ادخال التصورات في تعريف العلم على انه لا نقيض لها كما قال الشارح في شرح الشرح يعني قوله لا نقيض للتصور انه لا نقيض لمتعلقه يعني الماهية المتصورة وهذا مبني على ان يكون المراد بالنقيض نقيض المتعلق وقد تحقيقه قوله ومن هنا آه اي ومن اجل ورود الاعتراض ظاهر الورود بنقيض التمييز قيل المراد بالنقيض نقيض الصفة وقوله لا يحتمل صفة للصفة لا التمييز وضمير لا يحتمل راجع الى المتعلق فالمعنى صفة توجب تمييزا لا يحتمل متعلقها نقيض تلك الصفة فالتصور حينئذ نفس الصورة لا ما يوجبها والتمييز بالمعنى المصدري وهو الكشف والايضاح ولا شك انه يصح البناء المذكور لان التصور صفة توجب كشف الماهية المتصورة بحيث لا يحتمل تلك الماهية نقيض ذلك التصور اذ لا نقيض له على ما زعموا لكنه لا يخفى انه خلاف الظاهر اذ الظاهر ان يكون لا يحتمل صفة للتمييز ومخالف للتعريف عند القائلين بانه من باب الاضافة حيث قالوا هو تمييز لا يحتمل النقيض فانه لا يمكن ان يراد فيه نقيض الصفة قوله قد يجاب آه اي قد يجاب عن اعتراض عدم صحة البناء المذكور بدون ان يكون الكلام على تقدير المضاف او ان يكون المراد نقيض الصفة بان عدم نقيض التمييز فرع عدم نقيض التصور فاذا لم يكن لنفس التصور نقيض لا يكون للتمييز الذي يوجبه نقيض قوله لكنه لا يخفى آه يعني ان ادعاء ان عدم نقيض التمييز فرع عدم نقيض التصور امر لا دليل عليه الا يرى ان في التصديق نقيضا للتمييز ولا نقيض له وقد يقال ان عدم نقيض المفهوم المتصور وعدم نقيض التصور وعدم نقيض التمييز امور متلازمة لا يتصور الانفكاك ههنا فعدم النقيض لواحد منها يستلزم عدم نقيض الآخر لو وجد يستلزم ايضا الا بمجرد من بين ودعوى البداهة غير مسموعة قوله ان قلت اعتراض آخر على قوله بناء على ان شمول تعريف العلم للتصورات كلا يصح باعتبار انها لا نقائض لها كما يصح باعتبار انها غير محتملة لنقائضها لان كل متصور

مختصر الاصول الظاهر ان المراد بالمعنى اللغوي فهو اما تعلق بالطرفين اعني المثبت والمثبت له وما يكون
متعلقها النسبة اما بوقوع او اللاوقوع او المجموع من مصطلحات اهل المنطق متعقبا بهم والمشايخ تبعا لهم من
ذهب قوله والعلم بهذا المعنى منقسم آه جواب سؤال هو ان العلم على هذا التقدير لا يكون منقسما الى التصور والتصديق
وقد سبق تحريرها قوله فان المعاني ليست آه دليل لقوله بناء على عدم آه يعني ان يحمل التعريف على ادراك الحواس
على انه لم يقيد بالمعنى بخلاف المقيد ويقال بانه صفة توجب تمييزا بين المعاني لا يحتمل النقيض فلا يشمله لان المعاني
هنا ما يقابل الاعيان واعلم ان التقييد بالمعاني مبني على ان ادراك الحواس قسم من العلم ام لا فمن قال انه قسم
كالشيخ الاشعري ومتابعيه ترك قيد المعاني فيدخل فيه الاحساس ومن لم يقل انه علم بل هو ادراك مخالف
بالماهية للعلم يحصل بالحواس قيد بالمعاني واراد بها ما يقابل الامور المحسوسة بالحس فقط ثم منهم من نفى الحواس
الباطنة وقال ان النفس مدركة للجزئيات المعنوية فلم يقيد المعاني بالكلية ومنهم من اثبتها وقيدها بها اخرجا
لادراك الحواس الباطنة فان ادراكها للمعاني الجزئية يسمى ذلك الادراك تخيلا وتوهما قوله يرد عليهم آه يعني يرد
على من زاد قيد المعاني انهم صرحوا بان الجزئيات المحسوسة بالحس الظاهر قد تدرك عقلا بان تدرك بجميع العوارض
اللاحقة لها بحيث يمتاز عن كل ما عداه بدون حضور موادها عند الحس كما اذا علم زيد بدون ملاحظة العوارض المشخصة
له بحيث يمتاز عن جميع ما عداه وقد تدرك احساسا بان تدرك مكتنفة باللواحق والعوارض المادية مع حضور المواد
عند الحس كادراك زيد عند رؤيته والمدرك على كلا التقديرين الجزئي المحسوس مع انه يلزم على هذا التعريف ان
لا تدرك الجزئيات العينية علما لانه لا يوجب تمييزا بين المعاني بل بين الاعيان المحسوسة قوله وغاية ما يتكلف
آه حاصل الجواب ان الامر المدرك بدون احضاره عند الحس معنى لا عين لان ادراكه بهذا الاعتبار على وجه
اخذ فيه المشخصات كلية يجوز العقل اشتراكها بين كثيرين لعدم ملاحظة خصوصية المادة ولكن انحصر في الخارج في
فرد واحد فهو اذا ادرك الامر الكلي المنحصر في فرد واحد فلا يكون ادراكا للجزئي المحسوس بخلاف ادراكه باحضاره عند
الحس فانه على وجه جزئي فهو ادراك العين المحسوس قوله والامر في ادراكها آه يعني ان الامر على من زاد قيد
المعاني في ادراك العين المحسوس بعد غيبوبته عن الحس انه مشكل وليس ادراكه احساسا لعدم حضوره بعد غيبوبته عن الحس
بل علما لانه ادراك العين المحسوس على وجه جزئي ضرورة انه ادراك المشخصات ملحوظة معها خصوصية المحل كما في
الاحساس مثلا الصورة الحاصلة من زيد عند النفس بعد غيبوبته عن البصر ادراك له والة الملاحظة بحيث يمنع
الاشتراك فيها ولا يمكن ان يقال انه تخيل وتوهم لان من اطلق قيد المعاني لا يقول بالحواس الباطنة

وان لا ينتقض تعريف العلم بما قال المحشي المدقق المدرك اولا وبالذات لبعد لغيبوبته عن الحواس مرخيالي ليصح
تعلق العلم به وليس من الاعيان بل من المعاني لكن لمطابقته للامر الخارجي وكونه وسيلة الى معرفته اشتبه
الحال اقول فيه بحث اذ لا يخفى على ذي بصيرة ان المدرك هو ما تعلق به العلم واوجب تمييزه عما عداه فالامر الغائب
انما يكون مدركا اذا اوجب صفة العلم تمييزه بان حصل صورته عند المدرك وفيما نحن فيه ليس كذلك لان كلامنا انما
هو في صورة هي آلة لملاحظة العين الغائب عن الحواس لا في الصورة الملحوظة بالذات حتى يكون مدركا وكانه لم
يتنبه لهذا ورأى المدرك فاجاب بما اجاب قوله اي التمييز الذي هو الصورة آه يعني ان الكلام بتقدير المضاف
والتصور صفة توجب تمييزا هو الصورة لمتعلقها الذي هو الماهية المتصورة بحيث لا يحتمل الماهية المتصورة نقيض
تلك الصورة فلا يرد ان التصور غير التمييز اذ هو صفة موجبة له وما هو المعتبر في تعريف العلم عدم احتمال المتعلق لنقيض
التمييز لا النقيض للصفة فلا يصح بناء ادخال التصورات في تعريف العلم على انه لا نقيض لها قال الشارح في شرح
يعني قوله لا نقيض للتصور انه لا نقيض للمتعلقة يعني الماهية المتصورة وهذا مبني على ان يكون المراد بالنقيض نقيض المتعلق
وتقدير تحقيقه قوله ومن هاهنا آه اي ومن اجل ورود الاعتراض على ظاهر ارادة نقيض التمييز قيل المراد بالنقيض نقيض الصفة
وقوله لا يحتمل صفة للصفة لا للتمييز وضمير لا يحتمل راجع الى المتعلق فالمعنى صفة توجب تمييزا لا يحتمل متعلقها نقيض تلك الصفة
فالتصور حينئذ نفس الصورة لا ما يوجبها والتمييز بالمعنى المصدري وهو الكشف والايضاح ولا شك انه يصح البناء
المذكور لان التصور صفة توجب كشف الماهية المتصورة بحيث لا يحتمل تلك الماهية نقيض ذلك التصور
اذ لا نقيض له على ما زعموا لكنه لا يخفى انه خلاف الظاهر اذ الظاهر ان يكون لا يحتمل صفة للتمييز ومخالف للتعريف عند القائلين
بانه من باب الاضافة حيث قالوا هو تمييز لا يحتمل النقيض فانه لا يمكن ان يراد فيه نقيض الصفة قوله قد يجاب
اي قد يجاب عن اعتراض عدم صحة البناء المذكور بدون ان يكون الكلام على تقدير المضاف او ان يكون
المراد نقيض الصفة بان عدم نقيض التمييز فرع عدم نقيض التصور فاذا لم يكن لنفس التصور نقيض لا يكون لتمييزه
الذي يوجبه نقيض قوله لكنه لا يخفى آه يعني ادعاء ان عدم نقيض التمييز فرع عدم نقيض التصور امر لا دليل عليه
لا يجري ان في التصديق نقيضا للتمييز ولا نقيض له وقد يقال ان عدم نقيض المفهوم المتصور وعدم نقيض التصور
وعدم نقيض التمييز امور متلازمة لا يتصور الانفكاك ههنا فعدم النقيض لواحد منها يستلزم عدم نقيض الآخر له
ويتفرع عليه عدم نقيضها الا بما لا من تبين ودعوى البداهة غير مسموعة قوله ان قلت اعتراض آخر على قوله بناء وحاصله ان
شمول تعريف العلم للتصورات كما يصح باعتبار انها لا نقائض لها كذلك يصح باعتبار انها غير محتملة لنقائضها لان كل متصور

لا تحصل غير صورته الحاصلة فعلى تقدير تسليم ان للتصورات نقيضا يصح شمول تعريف العلم للتصورات لكونها
غير محتملة لها فلا وجه لبناء شموله للتصورات على انها لا تناقض لها قوله فلو سلم ان للتصورات نقيضا اي لتصور التصور
لما مر قوله قلت آه وحاصله ان شمول تعريف العلم للتصورات بناء على انها غير محتملة للنقائض انما يتم في التصورات
بالكنه اذ كل متصور بالكنه لا تحصل غير صورته الحاصلة لما انه لا يمكن تعدد حقيقة الشيء واما في التصور بالوجه فلا اذ يجوز
ان يكون لشيء واحد لوازم متعددة فكما يمكن احضاره باحدها يمكن احضاره بالآخر بخلاف بنائه على انها لا تناقض
لها فانه شامل للتصور بالكنه وبالوجه قوله على ان آه علاوة على تقدير تسليم ان كل متصور بالكنه او بالوجه لا تحصل
غير صورته الحاصلة وحاصله ان بناء دخول آه التصورات على انه لا تناقض لها انما هو بحسب الواقع على زعمهم وهو لا ينافي
ان يكون لذلك الدخول مبنى آخر هو عدم الاحتمال للنقيض بحسب التقدير والفرض فيجوز ان يكون مبناه بحسب الواقع
عدم النقيض وبحسب الفرض عدم الاحتمال وللفاضل الچلپي في تحرير هذا الكلام ما هو في نهاية البعد عن
المرام وهو يزعم انها نهاية تحقيق المرام قوله لانه يبطل كثيرا من قواعد المنطق آه عد قولهم عكس النقيض حيلة بعض
آه من قواعد المنطق لا يخلو عن التسامح لان القاعدة قضية كلية وهذا التعريف ليس كذلك نعم قولهم نقيض المتساويين
متساويان فهو قاعدة بلا مرية يصدق التعريف عليه عده في شرح المطالع من القواعد قوله والتحقيق هذا
التحقيق مستفاد من كلام السيد السند قدس سره وحاصله ان فسر النقيضان بالامرين المتنافيين بالذات
اي الامرين الذين يتنافيان اي يتدافعان بحيث يقتضي لذاته تحقق احدهما في نفس الامر انتفاء الآخر فيه وبالعكس كالايجاب
والسلب فانه اذا تحقق الايجاب بين الشيئين انتفى السلب وبالعكس لا يكون للتصور اي للصورة نقيض اذ لا يستلزم تحقق
صورة انتفاء اخرى فان صورتي الانسان واللاانسان كلتاهما حاصلتان لا تدافع بينهما الا اذا اعتبر نسبتهما
الى شيء فانه حينئذ يحصل قضيتان متنافيتان صدقا ان لم يجعل السلب ايجابا في نسبة الانسان
الى شيء بل اعتبر جزءا منه وان جعل ايجابا ايضا كانتا متنافيتين صدقا وكذبا وكذا الحال في التصورات التقييدية
والانشائية لا تدافع بينها الا بملاحظة وقوع تلك النسبة ولا وقوعها او بالاعتبارين المذكورين في المفردين فان
قلت مفهوم نسبة الانسان الى زيد ومفهوم سلبها عنه كل منهما من قبيل التصور بينهما تناف صدقا وكذبا فيكون
كل منهما نقيضا للآخر بالمعنى المتعارف للنقيض فقد تحقق النقيض للتصورات ايضا والجواب ان كلا منهما ان لوحظ
من حيث انه آلة ورابطة بين الطرفين فالتناقض بينهما عين التناقض في القضايا وان لوحظ من حيث انه
مفهوم من المفهومات وحمل على زيد كقولك زيد منسوب اليه الانسان وليس منسوبا اليه الانسان فهو ايضا يرجع الى تنافي

القضايا فان قولنا زيد منسوب اليه الانسان معناه زيد انسان لا فرق بينهما الا انه اعتبر نسبة الانسان اليه
ثانيا وحمل عليه وصدق عليه السلب وان فسر النقيضان بالامرين المتنافيين اى الامرين الذين يكون
كل منهما منافيا للآخر لذاته سواء كان تمانع فى التحقق والانتفاء كما فى القضايا او مجرد تباعد فى المفهوم بانه
اذا قيس احدهما بالآخر كان ذلك اشد بعدا مما سواه كان للتصور نقيض كالانسان واللاانسان وذلك ظاهر
قوله ومن ههنا قيل آه اى من تفسير النقيض بالمتنافيين قيل نقيض كل شئ رفعه ذكره السيد الشريف قدس سره
فى حاشية شرح المطالع ان المفهوم المفرد اذا اعتبر فى نفسه لم يتصور له نقيض الا بان يضم اليه معنى كلمة النفى
فيحصل مفهوم آخر فى غاية البعد عنه ويسمى رفع المفهوم فى نفسه واذا اعتبر صدق المفهوم على شئ فنقيض ذلك
المفهوم بهذا الاعتبار سلبه اى سلب صدقه ورفعه عما اعتبر صدقه عليه فالاول نقيض بمعنى العدول والثانى
بمعنى السلب انتهى كلامه فعلم من هذا ان النقيض فى التصورات متحقق بقسميه اعنى رفعه فى نفسه ورفعه عن شئ لاعتبار
واما فى التصديقات فلا يتحقق فيها الا القسم الاول اذ لا يمكن اعتبار صدقها وحملها على شئ ان معنى قوله
نقيض كل شئ رفعه سواء كان رفعه فى نفسه او رفعه عن شئ انه اعتبر ذلك الشئ فى نفسه كان نقيضه رفعه فى نفسه وان
اعتبر صدقه على شئ كان نقيضه رفعه عن ذلك الشئ قال المحشى المدقق فيه مناقشة من وجهين الاول انه لا يصدق على
نقيض السلب الثانى ان قوله او رفعه عن شئ يقتضى ان يكون رفع الضاحك عن الانسان مثلا نقيضا للضاحك
مع انه ليس كذلك بل هو نقيض الاثبات انتهى كلامه ويمكن الجواب اما عن الاول فبانه يجوز ان يكون اطلاق
النقيض على الايجاب باعتبار انه لازم مساو لنقيض السلب اعنى سلب السلب ويؤيده ما قالوا من ان نقيض
الموجبة الكلية السالبة الجزئية مع ان نقيضه رفع الايجاب الكلى وبما صرحوا فى بحث القضايا الموجهة من ان
النقيض عندنا اعم من ان يكون رفعا لذلك الشئ او لازما مساويا له وان كان النقيض حقيقة هو رفع ذلك الشئ
والاوجه ان يقال رفع كل شئ نقيضه على ما وقع فى عبارة السيد السند قدس سره فى حاشية شرح مختصر الاصول
واما عن الثانى فلما عرفت من ان المراد انه اذا اعتبر الشئ فى نفسه كان نقيضه رفعه فى نفسه واذا اعتبر
من حيث صدقه على شئ كان نقيضه رفعه عن ذلك الشئ لا ان كلا قسمى النقيض يتحقق بالنظر الى عبارة فى
نفسه قوله لا مقول المنطقيين محمول على المجاز اى قول المنطقيين من اثبات التناقض للتصورات محمول على
المجاز باعتبار انه لو اعتبر النسبة بينهما حصل التدافع بينهما اما فى الصدق والكذب او فى الصدق فقط على ما عرفت
ولذا عرفوا التناقض باختلاف القضيتين على الايجاب والسلب بحيث يقتضى لذاته صدق احدهما كذب الاخرى قوله انه لم يعرف اه

قوله يبطل كثيراً آه ووجه آخر لبيان ضعف قوله اذ لا نقائض للتصورات وحاصله انه اذا لم يكن للتصورات نقائض
يدخل جميع التصورات في تعريف العلم مع عدم صدق العلم عليه لان المطابقة معتبرة في العلم واللامطابقة في
بعض التصورات فلا يكون التعريف مانعاً قوله ومن جهة آه هذا ما افاده سيد المحققين في مواضع من كتبه وحاصله ان
الصورة الانسانية المرتسمة الناشئة من ذلك الشبح علم تصوري للانسان آنه للملاحظة ومطابق له بحيث لا يحمل غير
تلك الصورة في الواقع والاخطار في الصورة لمطابقتها لمعلومها وانما الخطاء في الحكم المقارن لهذا التصور وهو ان هذه
الصورة صورة لذلك المرئي الذي هو الحجر وههنا سؤال مشهور وهو ان مدار المطابقة اما الشئ الذي ينشاء منه الصورة
او الشئ الذي كان تلك الصورة صورة له فان كان المدار الاول يلزم جريان المطابقة واللامطابقة في الصورة
التصورية من غير ملاحظة الحكم والالتفات اليه اذ لا شك ان الصورة المنتزعة من الانسان مثلا قد يكون مطابقة
وقد لا يكون بدون ملاحظة الحكم وان كان المدار الثاني يلزم ان لا تتصف التصديق بعدم المطابقة ايضاً اذ
كل صورة تصديقية لا يكون الا مطابقة لما هي صورة له فان الصورة التصديقية كقولنا العالم مستغن عن المؤثر
مطابقة لما هي صورة له اعني ثبوت الاستغناء عن المؤثر للعالم ويمكن الجواب بان الصورة التصورية والتصديقية
وان كانت مطابقة لمعلومها لكن معلوم كل صورة تصورية واقع في نفس الامر ضرورة لا تمانع بين المعلومات
التصورية الا ترى ان كل متصور فهو ماهية من الماهيات في نفسها مع قطع النظر عن فرض العقل لها الممتنع المفروض
وجودها واوصافها فيكون كل صورة تصورية مطابقة للواقع فلا تتصف بعدم المطابقة اصلا بخلاف معلوم
الصورة التصديقية فانه قد يكون واقعاً في نفس الامر كما في قولنا العالم حادث مثلا وقد لا يكون واقعاً
كما في قولنا العالم قديم ضرورة تحقق الممانعة بالذات بين المعلومات التصديقية فالصورة التصديقية قد تكون
مطابقة للواقع وقد لا تكون الا ترى انا اذا رأينا حجراً حصل منه الصورة الحجرية وحكمنا بانه صورة لذلك المرئي كانت
كل من الصورة التصورية والتصديقية مطابقاً لما في نفس الامر ضرورة ان كلا المعلومين واقع فيه واذا رأينا حجراً وحصل
منه الصورة الانسانية وحكمنا عليه بذلك الحكم فالصورة التصورية مطابقة لما في نفس الامر وهو الماهية الانسانية
والصورة التصديقية غير مطابقة له لعدم معلومه فيه وهو ثبوت تلك الصورة للحجر والحاصل ان الصورة التصديقية تتصف
بالمطابقة وعدم المطابقة لما في نفس الامر والصورة التصورية انما تتصف بمطابقتها له فتامل فانه دقيق قوله
وانما الخطاء في الحكم اي انما الخطاء في الحكم المقارن لذلك التصور فان الحكم بان الصورة الناشئة من الشئ صورة
له قد صار حكماً لنفسه فاذا كانت تلك الصورة صورة لما نشأت منه في نفس الامر يكون حكمه مطابقاً لما في نفس الامر واذا لم يكن

صورة له في نفس الامر لا يكون مطابقا بحاله وهذا معنى تحقق المطابقة والا مطابقة في الحكم مع مطابقة الصورة لما هي
صورة له في التصورين وبما ذكرنا اندفع ما قيل ان الحكم بان هذه الصورة صورة لذلك المرئي فرع الحكم بالفعل ومن البين
ان لا حكم فيه بالفعل بل يكون اللازم التسلسل لانه انما يلزم التسلسل لو كان الحكم الحاصل بواسطة تلك الملكة حكما صريحا
ملتفتا اليه بالذات بتفصيل فيه جميع ما اعتبر فيه من التصورات والرجوع الى الوجدان يكذب ذلك قوله ونحن عليه
فرق آه حاصله ان كون تلك الصورة تصورا او ادراكا للانسان متوقف على ان يكون العلم بالوجه عين العلم بالشيء من
ذلك الوجه حتى يكون العلم بالشبح من وجه الانسان عين العلم بالانسان الذي هو وجهه لكن الفرق ثابت فان معنى العلم
بالوجه هو ان يحصل في الذهن صورة تكون آلة لملاحظة ذلك الوجه فالوجه معلوم والحاصل في الذهن صورته ومعنى العلم
بالشيء من ذلك الوجه ان يكون ذلك الوجه آلة الملاحظة فالحاصل في الذهن نفس ذلك الوجه والمعلوم بواسطتها ذلك
الشيء فالعلم بالوجه في المثال المذكور اعني العلم بالانسان انما كان مطابقا لكن العلم بالشيء من ذلك الوجه ليس بمطابق
والمتصور في المثال المذكور هو هذا اذ المتصور هو الشبح والصورة الانسانية آلة لملاحظته اجيب بانه ان اريد بانه
المتصور هو الشبح انه متصور من حيث الحجرية فهو باطل بالضرورة اذ الصورة آلة لملاحظة فرد من افراد الانسان دون
الحجر فكيف يكون الحجر متصورا به وان اريد انه متصور بذلك الوجه من حيث الانسانية فلا خطاء في تلك الصورة اذ هي
مطابق للصورة وانما الخطاء في ان هذه الصورة آلة لملاحظة ذلك الشبح المرئي وان ذلك الشبح فرد من افراد الانسان
نقل عنه توضيحه انا اذا رأينا شبحا من بعيد هو في الواقع حجر فحصل منه في اذهاننا صورة فاعتقدنا انه انسان فتوجه
الى ذلك الشبح بوصف الانسانية ونجعله عنوانا بناء على ذلك الاعتقاد ونحكم على ذلك بانه قابل للعلم والفهم مثلا
فالمحكوم عليه في هذا الحكم الوارد على ماخوذ بهذا العنوان معلوم لنا بهذا الوصف بلا شبهة وصورة الانسان آلة
لملاحظة المحكوم عليه اعني الشبح ووجه لذلك الشبح والشبح معلوم لنا من ذلك الوجه وقد تقرر الفرق بين العلم
بالوجه وهو ههنا العلم بمفهوم الانسان الذي هو آلة لملاحظة الشبح وبين العلم بالشيء من ذلك الوجه وهو ههنا
العلم بالشبح من حيث انه مفهوم الانسان ولا شك ان العلم بالشبح الذي هو الحجر في الواقع بوصف الانسانية
غير مطابق وهكذا الحال في قولهم الماهية المجردة عن العوارض الذهنية والخارجية موجودة في الذهن الا ان معلوم
لا يتصف الا بشيء كلي وامثال ذلك انتهى وحاصله انه بعد حصول صورة الانسان من الشبح واعتقدنا انه انسان
نحكم عليه بانه قابل للعلم مثلا والمحكوم عليه لا بد ان يكون متصورا لان الحكم على الشيء فرع تصوره
ولا يعلم الا بوصف الانسانية فثبت ان الحجر متصور بوصف الانسانية وهو علم غير مطابق للمعلوم لا يكون

ان يقال ان المعلوم هو الحجر من حيث انه انسان لانه حينئذ يكون المعلوم هو الانسان فلا يكون فرق بين العلم بالشبح بالوجه الذي هو الانسان ههنا وبين العلم بالشيء بذلك الوجه وعلى هذا ظهر ان المعلوم هو الحجر من حيث انه حجر لا من حيث انه انسان ثم اندفع الجواب المذكور فانه مبني على عدم الفرق بين العلم بالشيء بالوجه وبين العلم بالشيء من ذلك الوجه وتحقيق الجواب انا سلمنا انه بعد حصول صورة الانسان من الشبح واعتقاد انه انسان لاجل اشتباه الحال على الحس بواسطة المشاكلة بين الحجر والانسان يحمل الوصف المذكور عنوانا ونحكم عليه لكن المعتبر في اتصاف افراد الموضوع بالوصف العنواني هو الاتصاف بالفعل بحسب الاعتقاد على ما هو التحقيق والحجر المذكور وان كان حجرا بحسب نفس الامر لكنه انسان بحسب الاعتقاد فيجوز ان يكون الصورة الانسانية آلة لملاحظة الانسان الذي هو حجر في الواقع ويكون معنى الحكم عليه ان الامر الذي اعتقد انه متصف بالانسانية موصوف بكونه قابل العلم والعنم فيكون التصور مطابقا للمتصور الذي هو الانسان المفروض ومع ذلك يكون المحكوم عليه الحجر لانه حجر في نفس الامر والخطاء انما هو في الاعتقاد بان ذلك الحجر انسان الذي هو ناش من عدم امتياز الحس بين الامور المشاكلة وقد يجاب بوجهين آخرين احدهما سلمنا ان المحكوم عليه هو الحجر لكنه معلوم بالوجه المطابق ودعوى انه ليس معلوما لنا الا بوصف الانسانية في حيز المنع غاية ان ذلك الوجه غير مشهور فذلك لا يوجب انتفاءه في نفس الامر ولا يخفى انه نوع مكابرة وثانيهما ان المرئي من بعيد هو الهوية المشتركة بين الواجب والجوهر والعرض على ما يجيء في بحث الرؤية والصورة الانسانية ليست غير مطابق لها لان الوجه الاخص لا يباين الاعم ولا يخفى انه مع عدم تمامه في نفسه غير مفيد لان عدم المطابقة متحققة قوله اي في انه كاف آه فسر قوله لذاته بهذا اشارة الى ان ليس المراد بان علمه لذاته انه يترتب على ذاته الانكشاف والتمييز من غير توسط صفة زائدة على ذاته كما ذهب اليه المعتزلة والفلاسفة ثم قيد الكفاية بقوله بلا حاجة الى شيء يفضي الى العلم وتعلقه المستفاد من قول الشارح لا بسبب من الاسباب اشارة الى ان معنى الكفاية انه لا يحتاج في العلم وتعلقه الى سبب مفضي الا انه لا يحتاج الى شيء اصلا وبهذا اندفع المناقشة التي اوردها بعض الفضلاء من ان كفاية الذات في تعلق العلم محل خدشة اذ التعلق نسبة تتوقف على المنتسبين وهما العالم والمعلوم ههنا فالذات تتوقف على المعلوم انما هو لكونه متعلقا له لا انه سبب مفض اليه فيصح ان يقال انه كاف في تعلقه بمعنى عدم الاحتياج الى سبب مفض وان كان يحتاج الى متعلق قوله اختيار آه وهو ان المراد بالسبب السبب المفضي في الجملة قوله اي فيما لا يفتقر اليه انما قال ذلك لان العلم ايضا من متعلقات لكن ذلك فيما يفتقر اليه هو المسائل الشرعية التي يبنى عليها السعادة الدنيوية والاخروية قوله يعني ان الله ولمولى زاده حيث قال ان

جعل الحواس المجردة عن العقل كالحواس للبهائم سببا للعلم قوله فانها مبنية على ان النفس الخ اتفق المحققون على ان
المدرك للكليات والجزئيات هو النفس الناطقة وان نسبة الادراك الى قواها كنسبة القطع الى السكين واختلفوا في
ان صور الجزئيات المادية ترتسم فيها او في آلاتها فذهب جماعة الى ان النفس ترتسم فيها صور الكليات ولا ترتسم
فيها صور الجزئيات المادية وانما ارتسامها في آلاتها بناء على انها بسيطة مجردة وتكيفها بالصورة الجزئية ينافي
بساطتها فادراك النفس الجزئيات ارتسامها في آلاتها وليس هناك ارتسامان ارتسام بالذات في الآلات وارتسام
بالواسطة في النفس الناطقة على ما توهم وذهب جماعة الى ان جميع الصور الكلية والجزئية انما ترتسم في النفس الناطقة
لانها المدركة للاشياء الا ان ادراكها الجزئيات المادية بواسطة لا بذاتها وذلك لا ينافي ارتسام الصور فيها غاية ما في الباب
ان الحواس ظرف لذلك الارتسام مثلا ما لم تفتح البصر لم يدرك الجزئي المبصر لم ترتسم فيها صورته واذا فتحت ارتسمت
وهذا هو الحق فمن ذهب الى الاول اثبت الحواس الباطنة ضرورة انه لا بد لارتسام الجزئيات المادية المحسوسة
بعد غيبوبتها وغير المحسوسة المنتزعة عنها من محال ومن ذهب الى الثاني نفاها قوله وعلى ان الواحد الخ اي على
تقدير ثبوت ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وان الجزئيات لا ترتسم في النفس يلزم القول بالحواس الباطنة لان
وجود الآثار المختلفة من اجتماع صور المحسوسات وحفظها وادراك معاني الجزئيات وحفظها وتركيبها وتفصيلها يقتضي
ان يكون لكل منها مصدر غير النفس هو الحس المشترك والخيال والوهم والحافظة والمتصرفة واما على تقدير
بطلانهما فيجوز ان يكون النفس الناطقة مبدأ لتلك الآثار المختلفة فلا حاجة الى اثباتها قوله فيه اشارة اي في قوله
يتلاقيان ثم يفترقان فان التلاقي والافتراق يشعر بعدم التقاطع وان كان التلاقي متحققا في صورة التقاطع
ايضا الا ان المناسب حينئذ ان يقول يتقاطعان فيتأديان الى العينين بدون ذكر الافتراق كما لا يخفى اعلم انه تبين
في التشريح انه قد نبت من جانبي مقدم الدماغ من تحت محل الشم عصبتان مجوفتان متقاربتان حتى اتصلتا وصار
تجويفهما واحدا ثم تباعدتا الى ان اتصلتا بالعينين وذلك التجويف الذي في الملتقى اودع فيه القوة الباصرة
وتسمى مجمع النورين واختلفوا في ان اتصالهما بطريق التقاطع بدون الانطباق بان يتصل العصب الايمن بالعين
اليسرى والايسر باليمنى فيحدث صورة الصليب وهو ان يتقاطع خطان فيذهب كل منهما الى جانب الآخر او
بطريق التلاقي والانطباق كهيئة الدالين اللذين محدب كل منهما متصل بمحدب الآخر فيصل الايمن الى
اليمنى والايسر الى اليسرى والاكثرون ذهبوا الى الاول واختاره الشارح في شرح المقاصد قوله لانتقال الحركة
[illegible] ان الحركة من الاعراض النسبية فانها شيء يعرض للجسم باعتبار نسبته الى المسافة المتكلمون [illegible]

النسبية وقالوا انها امور اعتبارية ليس لها تحقق في الخارج اصلا فكيف تدرك بالحس الا ادراكها بحسي ورء الوجود
قال الفاضل المحشي فيه بحث لان الاجتماع والافتراق كلها من الاعراض النسبية مع انهم قد عدوها من المبصرات
فكون الشيء من الاعراض النسبية لا ينافي كونه من المبصرات ولا يخفى انه لا يدفع الاعتراض قوله لانا نقول الخ
يعني ان المتكلمين ان انكروا وجود الاعراض النسبية لكنهم اعترفوا بوجود الحركة اذ قد اتفقوا على وجود الاين وسموه
سموه بالكون وقسموه بالحركة والسكون والاجتماع والافتراق وقالوا وجوده ضروري بشهادة الحس وكذا انواعه
الاربعة اذ حاصلها عائد الى الكون المميزات امور اعتبارية لا حقيقية ممنوعة نحو كان مسبوقا بكون آخر او غير مسبوق
ونحو امكان تخلل ثالث بينهما او عدمه كما في الافتراق والاجتماع كذا في المواقف قوله ولزوم النسبة يعني
ان لزوم النسبة والاضافة الى المكانين والآنين لها لا ينافي ان يكون الحركة المتصفة بها محسوسا لجواز اتصاف
الامور المحسوسة بالامور العدمية كاتصاف ذات الاعمى بالعمى اعلم انه قد اختلف في الاكوان فقال بعضهم انها
محسوسة ومن انكر الاكوان فقد كابر حسه ومقتضى عقله وقال بعضهم انها غير محسوسة فانا انما نشاهد المتحرك والساكن
والمجتمعين والمتفرقين واما وصف الحركة والسكون والاجتماع والافتراق فلا فجعل الحركات من قبيل المبصرات ايضا تصحيح
على احد المذهبين قوله ما يقال قائله مولانا صلاح الدين الرومي اما يقال في توجيه قوله والحركات ليندفع الاعتراض
المذكور من ان معنى كون الحركة مبصرة انه يحصل بعد مشاهدة الجسم في مكانين ادراك الحركة لا ان نفسها مشاهدة
فلعين يقتضي لان ادراك الشيء كالحركة مثلا بواسطة احساس الآخر كالجسم لا يسمى احساسا به ولا يسمى ذلك الشيء المدرك
محسوسا والا لزم ان يعد العمى من المبصرات لانه يحصل بعد مشاهدة العمى ادراكه مع انه نفي صرف فضلا عن
ان يكون محسوسا والضمير في وهو الحركة اما راجع الى مجموع الكونين او الى الكون المذكور في ضمن الكونين واما قوله او اللمس
لا يدرك الجسم الخ فمن تتمة ما يقال او دفع الاعتراض ويرد عليه هو ان يقال يلزم مما ذكرتم من معنى كون الحركة مبصرة
ان يكون الحركة ملموسة ايضا لانه يحصل بعد ملابسة الجسم ادراك الحركة فان من لمس شيئا متحركا مغمضا عينيه ادرك
حركته ولذا ذهب الجبائي الى ان الحركة والسكون يدركان بحاسة البصر واللمس وحاصل الدفع ان اللمس لا يدرك الجسم في مكانين
والا لقدر على بيان كيفية حركته بل يدرك وصوله الى اللامس فاذا تجدد الوصول اشتبه الحال بتجدد الحركة التي هي الكون في الآن الثاني
بخلاف البصر فانه يدرك الجسم في المكانين فيقدر على بيان كيفية حركته فيحصل منه ادراك الكونين ولا يخفى انه ليس بشيء لان ادراك
الحركة بعد ملامسة الجسم المتحرك امر ظاهر سواء قلنا ما ادرك اللمس الجسم في مكان او لا فضلا عن هذا قوله فلا يدرك الحركة على صيغة المجهول اي
لا يحصل ادراك الحركة بسببه وعلى صيغة المعلوم فالضمير للمس اي لا يكون سببا لادراكه او للعقل وفي بعض النسخ والحس

لا يدركه في مكان آه فمنشأه يكون بها المقولة ادراك العقل عند الحركة يعني انما قلنا ادراك العقل منه الكون في هو الحركة
انه الحس لا يدركه لكون الجسم في مكان فلا يدرك الحس الحركة التي هي الكون المخصوص سفلي هذا قوله لا يدركه في مكان
على حذف المضاف اي لا يدرك كون الجسم في مكان في التغيير في قوله ومثله راجع الى المعنى يعني اشتى المدرك
بواسطة احساس الآخر لا يعد محسوسا كما لا يعد ادراكه احساسا قوله اشارة الى ان تقديم قوله آه كما بين في علم المعاني
من ان تقديم ما حقه التأخير يفيد الاختصاص قال المحشي المدقق المستفاد من التقديم المذكور هو انه يدرك ما ضي كل
حاسة له بها لا بغيرها لا ما ذكر من انه لا يدرك بها الا ما يدرك بالحاسة الاخرى على ما لا يخفى والفرق ظاهر لكنهما متلازمان
قوله اي مركب تام آه يعني ليس المراد من الكلام ما هو المستعمل في الاثام والمتبادر عند الخواص من العوام اعني ما يتكلم به
بل المراد ما هو مصطلح النحاة اعني ما تضمن الكلمتين بالاسناد والا لزم ان يكون المركب التقييدي خبرا او يصدق عليه
انه كلام لنسبته خارج تطابقه تلك النسبة او لا تطابقه فان قولنا زيد الفاضل كلام لنسبته خارج وهو الفاضلية لزيد
في نفس الامر وعدمه قد تطابقه تلك النسبة وقد لا تطابقه وكان الفاضل الجلبي ظن ان ليس الكلام معنى ليشمل المركب
الوصفي وغيره فلا ينبغي الانتقاض والعجب ان بعض الفضلاء تبعه ثم قيل لا حاجة الى تفسير الكلام بالمركب التام لخروج
المركب التقييدي بقوله النسبة اذ المراد بها الايقاع او الانتزاع وهذا مبني على ان الالفاظ موضوعة للصور الذهنية لكنه خلاف
مختار الشارح قوله اي على جهة تلك النسبة التي يشتمل عليها الكلام اي في نفس الامر مع قطع النظر عن اعتبار المعبر بانه ان
الكلام المشتمل على وقوع النسبة بين الشيئين اما بالثبوت بان هذا ذاك او بالنفي بان هذا ليس ذاك مع قطع النظر
عما في الذهن من النسبة لا بد وان يكون بينهما النسبة ثبوتية او سلبية لانه اما ان يكون هذا ذاك او لم يكن فالاخبار عن تلك
النسبة على وجه يتصف به النسبة في حد ذاتها من الثبوت او الانتفاء صدق والاخبار على خلاف ذلك كذب قوله
هما الاوفق اذ الخبر في الحقيقة هو النسبة لا ذات الموضوع او المحمول قوله عبارة عن الاثبات اي كونها ثابتة او
منفية بمعنى المصدر المبني للمفعول فيما الذي يتصف به النسبة كما لا يخفى قوله يعني انه لا يشترط عدد آه واشتراط المشترط
[illegible] لا منه يقول [illegible] التواتر [illegible] فوق الاربع [illegible] الاربعة في شهود الزنا لعدم حصول اليقين
[illegible] في الخمسة والعشرين [illegible] في الخمسة [illegible] ليس كما زعم قوله او الى عشرة لعل
[illegible]
[illegible]
[illegible]

من المؤمنين روى ان المؤمنين المتبعين كانوا اربعين والنبي مأمور بتنفيذ الاحكام وتشهير الاسلام اشترط عدد
بقوله تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا وفي اكثر نسخ التلويح او خمسين بدل سبعين ويرد عليه ان ما
قوله لم يقل بأنه حد محدود بل ضابطه وقوع العلم من غير شبهة اي ضابطة كون الخبر متواترا هو ان يقع العلم بعدده بحيث
لا يحتمل النقيض اصلا وقال بعض الفضلاء ان مرادهم الاطلاع على ان ما يحصل عقيبه ما لا يحتمل النقيض لا حالا ولا
مالا امر وسيخرج عن التعادل انتفى حيث ان اتفاق الجمع الغير المحصور على شيء مستند الى الحس محرح لا ثبوت له
في نفس الامر مع تباين آرائهم واختلافهم واغراضهم مستحيل عقلا بمعنى ان العقل يحكم حكما قطعيا بانهم لم يتواطؤا على الكذب
وان لم ينتقضوا عليه حتى انا نجد في نفس الامر غير محتمل للنقيض بمعنى ان تجويز العقل وقوع شيء آخر بدله كما في العلوم
العادية بمعنى سلب الامكان العقلي عن تواطئهم على الكذب وبالجملة انا نجد من انفسنا علما ضروريا بوجود
مكة وبغداد بحيث لا يحتمل النقيض اصلا وما ذلك الا بالاخبار ولا تشكك لنا في ذلك منشأ من اخذ عدم الاحتمال بمعنى
عدم الامكان العقلي كذا في التلويح قوله قيل عليه الخ يعني ان التواتر حد ما في افادة العلم لان الخبر انما يفيده
بسببه فيكون افادة العلم موقوفا على التواتر فاثبات التواتر بالعلم على ما ذكرتم من ان وقوع العلم دليل بلوغه حد التواتر
يدل على ان التواتر موقوف على العلم [illegible] وحاصل الجواب ان نفس التواتر سبب لنفس العلم والعلم بان الحاصل
عقيبه علم سبب للعلم بتواتر الخبر فالموقوف عليه العلم بالعلم والموقوف نفس العلم فلا دور ويدل على ذلك جعل وقوع
العلم دليلا على التواتر اذ الدليل ما يلزم من العلم به العلم بشيء آخر وفيه انه يلزم على هذا ان يكون العلم بتواتره موقوفا
على ملاحظة العلم ثانيا والتصديق بانه علم يقيني فانه يجوز حصول العلم اليقيني بتواتره ويمكن الجواب بان العلم
الآن حاصلا بطريق الاخطار ظاهر بالذات يكون العلم والعلم بالعلم معا حاصلين في الذهن
فلا يكون محتاجا الى اخطار العلم ثانيا العلم والعلم بالعلم متحدان فيما نحن فيه كيف فان العلم بعد الخبر
انما يحصل بعد التوجه اليه والقصد الى [illegible] بطريق الاخطار فانه لابد من ملاحظة
حصل العلم بالعلم قوله وكذا الحال في كل معلول الخ فان نفس العلة تفيد نفس المعلول والعلم بالمعلول يفيد العلم
بالعلة الخفية بمعنى انه اذا تحقق العلة تحقق المعلول واذا علم تحقق المعلول علم تحقق العلة وانما قيد العلة بالخفية لان كل
علة ظاهرة يستفاد العلم بها لا من العلم بالمعلول ان العلم بالمعلول يوجب
العلم بالعلة سواء كان ظاهرة او خفية من جهة آخر لا ثانيا فيه قوله فان قلت الخ حاصل السؤال منع
ان وقوع العلم من غير شبهة تدل على بلوغه حد التواتر ان العلم شيء من الحس

او غير ذلك والمعلول الاعم لا يدل على العلة المعينة فيجوز ان يكون وقوع العلم لسبب آخر لا لسبب التواتر فلا يكون
دليلا عليه قوله قلت عدم الدلالة آه وههنا انتفاء سائر العلل معلوم لان العلم بوجوه وحكمة مثلا لا يحتمل لعلة غير التواتر
كذا نقل عنه قوله تأمل وجه التأمل ان العلم بانتفاء سائر العلل في حيز المنع فانه يجوز ان يكون العلة الموجبة
له متحققة من غير ان يكون وجوده وانتفاؤه معلوما لنا وعدم العلم لا يدل على عدم تحققه قوله وقع في التلويح
آه يعني ان الشارح قال في التلويح واما خبر اليهود بقتل عيسى عليه السلام فتواتره ممنوع ههنا واما خبر النصارى آه فوجّه
بعضهم بان الخبر ههنا بمعنى الاخبار واضافته الى النصارى اضافة المصدر الى المفعول فالمعنى واما اخبار اليهود
للنصارى آه فلا تدفع لكنه احتيج حينئذ في عطف قوله واليهود بتأبيد دين موسى عليه السلام الى تكلف وهو ان التقدير
لفظ الخبر ويكون اضافته اليه اضافة المصدر الى الفاعل ويكون معطوفا على خبر النصارى اذ لا يصح عطفه على النصارى
لانه يقتضي ان يكون اليهود ايضا مفعولا وليس كذلك ولما لم يحمل عبارة التلويح من اضافة المصدر الى المفعول الذي
يحتاج الى التمحل في هذه العبارة لانه مخالف للمقصد على زعم الموجه قوله لكن بعض النصارى آه يعني ذلك التوجيه
باطل ولا حاجة الى حمل الاضافة الى المفعول لان بعض النصارى مع اليهود في اعتقاد القتل فيكون في الكلام
اضافة المصدر الى الفاعل ولا يكون عطف اليهود على النصارى محتاجا الى التمحل للتقدير كما لا يخفى اقول فيه
بحث لان اشتراك النصارى مع اليهود في اعتقاد القتل لا يستلزم الاشتراك في الاخبار عنه لجواز ان يكون
الاخبار مختصا باليهود والمشار اليه في الكشاف هو الاول نعم اذا ثبت ان بعض النصارى مع اليهود في اخبار
القتل تم المقصود كما في الكشف الكبير حيث قال اخبار النصارى بقتله لم يثبت بالتواتر فان خبر قتله منهم مستند الى
اربعة منهم قوله بل لم يبلغ عدد المخبرين آه واما بالاتفاق فان الذين دخلوا على عيسى عليه السلام وزعموا انهم قتلوه
كانوا سبعة او ستة والغالب انه لا يوجد العلم باخبار السبعة فالمخبرون لم يبلغوا حد التواتر في الطبقة الاولى على ان
اخبارهم انما وقعت عن الشبهة كما اخبر الله عنه وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم فلا يتحقق التواتر اصلا وفيه
ان اخبارهم لم تكن عن شبهة لهم باعتقادهم حتى ينافي وقوع العلم بل عن امر محسوس كالاشتباه لهم فهو على ما يدل عليه نقل
حكايته عنهم انا قتلنا المسيح لعم مشاهدتهم بما كانت مطابقة لنفس الامر ولم يشترط في الخبر ان يكون عن امر ثابت في
نفس الامر لكونه في نفس الامر مستفاد منه تأمل قوله حرق اليهود آه قيل ان بخت نصر قتل اليهود وكسر اصنامهم لانهم حرفوا
التوراة وزادوا فيها ونقصوا حتى لم يبق منها الا شرذمة فالمخبرون لم يبلغوا حد التواتر في الطبقة الوسطى لذلك وكان بخت نصر
ملكا قبل البعثة فاتح المشارق الارض ومغاربها سمي بذلك لانه وجد لقيطا عند صنم مسمى بذلك قوله بالجملة اي مجمل

كلام الشارح وخلاصته قوله وتواتره ثم ان يختلف وعدم العلم يدل على عدم تحققه لانه فذلكة لقوله بل لم يحصل
علم المخبرين على ما توهم قوله وفيه اشارة اي في اتيان لفظ رب سواء كان للتقليل او للتكثير اشارة الى مخالفة
حالة الانفراد لحالة الاجتماع ليس كليا متحققا في جميع المواد كما في كل جسم ممكن فهذا القدر كاف في الجواب
عن السؤال المذكور اذ السؤال المذكور معارضة واستدلال على ان الخبر المتواتر لا يفيد العلم والجواب منع لمقدمة
دليله اعني قوله وضم الظن الى الظن لا يفيد اليقين وكذب كل واحد يوجب كذب المجموع وحاصله انا لا نسلم ذلك
لانه موقوف على ان يكون مع الاجتماع ما يكون مع الانفراد وهو غير واقع في بعض المواد فيجوز ان يكون ههنا
ايضا كذلك قوله والتحقيق آه اي تحقيق الجواب وحاصله ان اجتماع الاسباب يقتضي قوة المسبب والخبر سبب للاعتقاد
فاذا تعدد الخبر باعتبار تعدد المخبرين قوي الاعتقاد الى ان وصل الى العلم وفيه بحث لانه ان اريد اجتماع الاسباب
التامة للشيء فمحال لامتناع التوارد وان اريد اجتماع الاسباب الناقصة فلا نسلم انه يوجب القوة للمسبب بل يوجب
نفسه والجواب ان كل واحد من الاخبار المتعددة موجب للاعتقاد والاعتقاد المستفاد من خبر مخبر مغاير للاعتقاد
المستفاد من خبر مخبر آخر لتغاير الموجبات ويحصل بجميع تلك الاخبار قوة لمطلق الاعتقاد بحيث لا يبقى احتمال
النقيض فلا يلزم شيء مما ذكر قوله واما وهم الكذب جواب سؤال مقدر كانه قيل كيف يكون الخبر المتواتر مفيدا للعلم
مع ايهام كل خبر الكذب بناء على افادته كلها فكل خبر طرفان لو كان لبطر في الخبر السابق فلا يحصل قوة لسبب النقيض
الى العلم اصلا فاجاب بانه لا دخل للخبر في ايهام الكذب بل هو احتمال يحكم به العقل واما الخبر فموجب لصدق فان
قولنا زيد قائم يدل على ثبوت القيام لزيد ضرورة انه موضوع له لكن لما جاز تخلف المدلولات الوضعية عن الالفاظ
الدالة عليها لعدم العلاقة العقلية احتمل عند العقل ان لا يكون مدلوله متحققا فلا يكون صادقا ومن ههنا خرج الجواب عن
ان كذب كل واحد يوجب كذب المجموع تأمل قوله لتبليغ الاحكام آه قال المحقق الدواني هذا الاشمل لمن اوحي اليه بالحجة
اليه كما له في نفسه من غير ان يكون مبعوثا الى غيره كما قيل في حق زيد بن عمرو بن نفيل اللهم الا ان يتكلف انتهى و
التكلف هو اعتبار المغايرة الاعتبارية على انه بعد التسليم كونه نبيا لا نسلم انه غير مبعوث الى الخلق على ما نقل عنه انه قال اما انا
على ملة ابي فانه لم يبعث على دين الخليل ابراهيم عليه السلام احد غيره والمراد بالاحكام النسب الخبرية والحمل على الاحكام لانه
يخرج الاعتقاديات التي هي اصل الاحكام ويشملها قوله ولو بالنسبة الى قوم آخرين دفع لما قيل من انه يخرج
عن التعريف انبياء بني اسرائيل الذين بعثوا لتقرير دين موسى عليه السلام كيوشع عليه السلام وحاصل الدفع انهم
ان لم يكونوا مبلغين بالنسبة الى القوم الذين بلغ اليهم لكنهم مبلغون بالنسبة الى غيرهم وهذا خلاصة ما نقل عنه من انه اوجد

على خط التعريف النقض ببعض الانبياء كيوشع عليه السلام مثلا امر بتقرير شرع من قبله فهو لم يبعث للتبليغ لانه حصل
ممن قبله فاجاب بقوله ولو بالنسبة الى قوم آخرين انتهى وحاصله ان تبليغ الثاني ليس بالنسبة الى من بلغ الاول
اليهم قوله وهو بهذا المعنى يساوي آه قد انما اختاره الشارح حيث قال في شرح المقاصد النبي انسان بعثه الله تعالى
لتبليغ الاحكام الشرعية وكذا الرسول انتهى ويدل عليه قوله وقد يشترط فيه آه فانه يفهم منه انه غير مرضي عنده
قوله لكن الجمهور آه اعلم انه قد اختلف في الفرق بين الرسول والنبي فقال بعضهم انهما متساويان فكل نبي رسول
وكل رسول نبي فلا فرق الا بحسب المفهوم فانه من حيث انه قال الله تعالى انا ارسلناك وما في معناه يسمى بالرسول ومن
حيث انه انبأ الخلق عن الاحكام يسمى بالنبي وهذا مذهب جمهور المعتزلة واليه ذهب الشارح وقال بعضهم ان النبي اعم
لان الرسول صاحب كتاب وشريعة متجددة بخلاف النبي كما بينه المحشي وهذا مذهب اهل السنة وقال بعضهم ان
الرسول اعم وعرفوه بانه انسان او ملك مبعوث بخلاف النبي فانه منحصر بالانسان قوله ويؤيده قوله تعالى آه وجه
التائيد ان العطف يدل على المغايرة فاما ان يكون الرسول مباينا للنبي او مساويا او اخص او اعم لا جائز ان يكون
مباينا لتصادقهما في بعض الموارد كما قال الله تعالى في حق كل من موسى واسمعيل عليهما السلام وكان رسولا نبيا ولا ان يكون
مساويا او اعم لان نفي احد المتساويين وكذا الاعم يستلزم نفي المساوي الآخر والاخص فلم يحتج الى ذكر النبي بعده
فتعين ان يكون اخص وفيه بحث لانه يجوز ان يكون بينهما عموم وخصوص من وجه ولم يلزم بطلانه مما سبق وعلى تقدير
التسليم يجوز ان يكون ذكره للاهتمام بنفسه الا ترى ان تحقق الخاص يستلزم لتحقق العام مع انه ذكر النبي بعده كما
في قوله تعالى واذكر في الكتاب موسى انه كان مخلصا وكان رسولا نبيا وفي قوله تعالى واذكر في الكتاب اسمعيل انه
كان صادق الوعد وكان رسولا نبيا ولاجل هذا قال المحشي يؤيده دون يدل عليه قوله وقد دل الحديث آه على
ان يكون النبي اعم روي انه عليه السلام سئل عن عدد الانبياء فقال مائة واربعة وعشرون الفا وقيل كم الرسل
منهم قال ثلثمائة وثلثة عشر جما غفيرا كذا في التفسير الواضح قوله فاشترط آه اي اذا كان النبي اعم فاختلفوا في الكتاب
فقال بعضهم الكتاب شرط في الرسول بخلاف النبي فانه يجوز ان يكون بالوحي وبالالهام وبالتنبيه في المنام
قوله والكتب مائة واربعة روي انه عليه السلام سئل كم انزل الله من كتاب فقال مائة واربعة كتب منها
على آدم عشر صحف وعلى شيث خمسون صحيفة وعلى ادريس ثلثون صحيفة وعلى ابراهيم عشر صحائف وعلى موسى وعيسى وداود ومحمد
صلى الله عليهم التورية والانجيل والزبور والفرقان قوله اللهم الا ان يكتفي بهذا ما ذكره السيد الشريف في شرح المواقف قال الشرط
ان يكون معه كتاب سواء انزل عليه او على من قبله لكن يكون عاملا بالكتاب وفيه ضعف لانه لا يساعده النقل وعدم الاحتمال

ولذا قال اللهم قوله ويمكن ان يقال اي يمكن ان يجاب عن الاعتراض المذكور مع اشتراط عدم النزول بانه يجوز ان
يكون نزول الكتب مكررا كتكرر نزول الفاتحة فانه نزل مرة بمكة ومرة بمدينة ولذا تسمى بالسبع المثاني لكن فيه يجاب بما سبق
من ان مجرد احتمال لا يكفي في باب المرويات قوله وتخصيص بعض الصحف آه جواب سوال كانه قيل لو كان النزول مكررا
على جميع الرسل فما وجه تخصيص بعض الصحف ببعض الانبياء على ما مر في الحديث السابق وحاصل الجواب انا لا نسلم
صحة الروايات وعلى تقدير التسليم فوجه التخصيص نزوله اولا عليه قوله واشترط بعضهم آه عطف على قوله فاشترط بعضهم
آه يعني اشترط البعض الشرع الجديد في الرسول وقالوا انه صاحب شريعة متجددة بخلاف النبي فانه قد يكون لتقرير شريعة
من قبله قوله ورد عليه المولى الاستاذ بان اسمعيل عليه السلام كان من الرسل كما قال الله تعالى في حقه وكان
رسولا نبيا مع انه لا شرع جديد له لان اولاد ابراهيم عليه السلام كانوا على شريعته كما صرح به القاضي في تفسير قوله تعالى
وكان رسولا نبيا يدل على ان الرسول لا يلزم ان يكون صاحب الشريعة لان اولاد ابراهيم كانوا على شريعته
قوله ليشمل الخبر الصادق في نوعية اذ لو فسر الرسول يكون خبر النبي خارجا اذ ليس بمتواتر ولا خبر الرسول قوله
ولم يعتبر الحصر بالنسبة الى آخره فان خبر الصادق بالنسبة الى هذه الامة منحصر في المتواتر وخبر الرسول لكن لا يخفى عدم
التخصيص بتعميم الخلق في قوله سبب العلم للخلق ثلثة قوله قيل عليه يدخل فيه سحر المتنبي حاصله ان تعريف المعجزة
غير مانع لدخول سحر من يدعي النبوة وليس بنبي فانه يصدق عليه انه امر خارق للعادة قصد به اظهار صدق من ادعى
النبوة والا ان يقول يدخل فيه خارق المتنبي ليدخل فيها الامر الخارق الذي يظهر على يد الكاذب على وفق
دعاه بلا مباشرة الاسباب بخلاف السحر فانه بمباشرة الاسباب وحاصل الجواب الاول ان خلق الامر الخارق
على وفق دعاه على يد الكاذب في دعوى النبوة ممتنع عادي من الله تعالى لان الخارق فعل الله تعالى بخلقه
لاظهار صدق النبي فلو اظهره على يد الكاذب يكون تصديقا للكاذب وهو محال على الله تعالى فظهور الخارق على وفق
المدعي على يد الكاذب المتنبي محال وهذا الجواب مبني على ما تقرر عندهم من ان الامر الخارق الذي قصد به اظهار الصدق
فعل الله تعالى بلا واسطة لان التصديق منه لا يحصل بما ليس من قبله فيخلقه على يد الصادق لاظهار الصدق ولا
يخلقه على يد الكاذب لاستحالة تصديق الكاذب منه تعالى لكن زعم الفاضل الچلپي من انه مبني على ان جميع الممكنات
صادرة بارادته تعالى من غير واسطة فانه ان تم تم والا فلا وانما قيدنا الكاذب بكونه في دعوى النبوة لانه يجوز
ظهور الخارق الموافق على يد المتاله لانه لا يوجب تصديق الكاذب لان حاله يكذب مقاله ويرد عليه الا انه من ظهور دالا
وهو ان يظهر امر خارق للعادة على يد المتنبي على خلاف الدعاء لانه خارق للعادة قصد اظهار صدقه حول ليس

يمتنع ظهوره بل وقع على ما نقل في حق مسيلمة الكذاب انه دعى الاعور فصارت عينه الصحيحة عوراء فلا بد من
تقييد على وفق ما ادعاه الا ان يقال المراد بالقصد ارادة الفاعل وهو الله تعالى اما لانه لا فاعل غيره تعالى
او لانه شرط في المعجزة ان يكون فعله تعالى وحينئذ لا يرد شئ مما ذكر قوله ولا النقض بالفرضيات يعني ان جواز
ظهور الخارق على يد المتنبي لا يصير نقضا لتعريف المعجزة اذ لا بد في النقض من تحقق المادة والا لامكن ان يقال
يمكن ان يكون انسان ليس بناطق داخلا في تعريفه بحيوان الناطق قوله وايضا اظهار آه يعني لو فرض صدور الخارق
على يد الكاذب المتنبي فهو خارج عن التعريف بقوله قصد به اظهار صدقه لان اظهار الصدق فرع وجود الصدق
في مادة المتنبي فلا يكون الخارق على يده معجزة فان قيل على هذا يقع الالتباس بين المعجزة وسحر المتنبي لان كلا منهما
امر خارق للعادة ظهر على يد مدعي النبوة والاطلاع على انه قصد باحدهما اظهار الصدق دون الآخر مشكل فيفوت
ما هو الحكمة في اظهار المعجزة وهو امتياز النبي عن غيره قلت يحصل الفرق بينهما بان تقدير الله تعالى غيره على معارضة
المتنبي عند التحدي بخلاف المعجزة لئلا يلزم تصديق الكاذب منه تعالى وبهذا ظهر فساد ما قاله الفاضل الچلپي من انه
يرد عليه ان هذا صحيح لكن لا يفيد غرضنا اذ الغرض بيان طرق معرفة النبوة وهو لا يحصل فان من ادعى النبوة
واظهر على يده الخارق لا يعلم ان هذا الخارق معجزة ما لم يعلم ان تلك الدعوى صادقة على تقدير المذكور والحال ان
صدقها انما يعلم من المعجزة فيلزم الدور وانما لزم ان لو كان العلم بان هذا الخارق معجزة يتوقف على العلم بان تلك الدعوى
صادقة فان العلم بان هذا الخارق معجزة انما يتوقف على العلم بالعجز عن اتيان مثله عند التحدي تامل قوله والحق آه
اي الحق في الجواب ان السحر ليس امرا خارقا للعادة كما ان الطلسم ما يترتب على خصائص بعض الاشياء كالمغناطيس
والكهرباء ليس امرا خارقا للعادة فلا يدخل في المعجزة لان معنى ظهور الخارق وهو ان يظهر امر لم يعهد ظهور مثله
عن فعله ومنها ليس كذلك لان كل من باشر الاسباب المخصوصة يترتب عليها ذلك بطريق جري العادة وما قيل من
انه لا يندفع التباس المعجزة بالسحر على هذا التقدير فمدفوع بامرين انه لا يمكن معارضة المعجزة لان فعل الله تعالى لا مدخل
لمباشرة الاسباب فيه بخلقه الله على يد الصادق فقط لتصديقه بخلاف السحر فان فيه مدخلا لمباشرة الاسباب
بحيث يقدر على مثله من باشره عادة قال الفاضل المحشي والحق ان السحر قد يكون من الخوارق فانه ربما يحتاج الى
امور غير متعذرة للبشر كالوقت والمكان ونحوهما انتهى وفيه انه لا يشترط في عدم كون الفعل من الخوارق ان
يكون غير متعذر بل يكفيه ان يكون بمباشرة الاسباب سواء كانت متعذرة او لا والا لزم ان يكون كل اثر
يتوقف على سلامة الاعضاء والعضلات وصحة البدن التي ليست مقدورة للبشر يعني شئ من الخوارق

لا يدفع الشق بالخارق الذي يظهر على يد المتنبي بان يباشر اسبابه فلا بد من الالتجاء الى الجواب الاول من
انه لا يظهر الى يده حين ادعائه النبوة ولذا اهمل القوم هذا الجواب لانهم لم يشترطوا العدم كون السحر من الخوارق
بل الاظهر ان مرادهم بسحر المتنبي مطلق الخارق الذي يظهر على يده ولو مجازا قوله فان قيل كراماتها انتقاض لتعريف
المعجزة بطريق الجمع بانه يخرج منه كرامات الاولياء لعدم تعلقها بصدق النبي منع مع انهم عدوها من المعجزات
لانه المقصود من خلق الخارق على يد الولي اظهار كرامته وشرافته بين الخلائق وان دل على صدق النبي ايضا
باعتبار انه حصل للولي هذه الكرامة بمتابعته وما قيل في الجواب من انه ليس المراد بقصد اظهار الصدق ان يكون الغرض
منه اظهار الصدق لان افعال الله تعالى ليست معللة بل المراد ان يكون في ذلك الفعل الاعلية فلا شك ان كرامات
الولي يدل على صدقه وينكشف به صدقه فيه انه لو كان ظهور الخارق على يد غير مدعي النبوة والاعلى صدقه لما
اشترط في المعجزة ان يكون ظاهرا على يد مدعي النبوة ليعلم انه تصديق له تامل قوله فقد عدوا الارهاصات
الارهاص هو الخارق الذي يظهر قبل البعثة للنبي سمي ارهاصا لكونه تاسيسا لقاعدة النبوة من ارهصت الحائط
اذا اسسته قوله على سبيل التشبيه متعلق بالكرامات اي التشبيه ما ظهر على يد الولي بما ظهر على يد النبي باعتبار صدوره
عن الولي المستتبع بعثة (?) النبي فكانه صدر عن النبي والتغليب متعلق بالارهاصات اي تغليب ما صدر بعد البعثة على ما
قبلها قوله هو الامكان الخاص يعني ان الظاهر ان يكون هذا الامكان مقصورا على الامكان الخاص والمعنى ان التوصل
بالنظر الصحيح في الدليل الى العلم ليس بضروري لا عدم التوصل اليه ضروري ايضا اي يجوز ان يتوصل بالنظر الصحيح الى العلم
وان لا يتوصل لان اصحاب هذا التعريف اهل السنة القائلون بان فيضان النتيجة بعد النظر الصحيح انما هو بطريق
جري العادة وليس بضروري فما قاله الفاضل المحشي اي يجوز ان يتوصل وان لا يتوصل بالنظر الى ذوات الدليل
كالعالم فانه يجوز ان يتوصل الى العلم بوجود الصانع وان لا يتوصل اما الضرورة الحاصلة عند حصول النظر
الصحيح فيه فهو لا ينافي الامكان في نفسه فالامكان العام ههنا هو الظاهر المتبادر كما لا يخفى فساده لا يخفى قوله
ولك ان تاخذ امكانا عاما اي لك ان تاخذ الامكان العام المقيد بجانب الوجود والمعنى ان عدم التوصل بالنظر الصحيح
الى العلم ليس بضروري سواء كان التوصل به اليه ضروريا بطريق الاعداد كما هو مذهب الحكماء او بطريق التوليد كما
هو عند المعتزلة او لا يكون ضروريا بل بطريق جري العادة كما هو مذهب اهل السنة فيصح التعريف على مذهب الثلثة
قال السيد السند في حاشية شرح مختصر العضدي وانما قيل يمكن التوصل تنبيها على ان الدليل من حيث هو دليل لا يعتبر
فيه التوصل بالفعل بل يكفي امكانه ولا يخرج عن كونه دليلا بان لا ينظر فيه اصلا ولو اعتبر وجوده يخرج عن التعريف

بدليل لم ينظر فيه احد ابدا او قيد النظر بالصحيح اى المشتمل على شرائطه صورة ومادة لان الفاسد لا يمكن التوصل به اذ
ليس هو سببا للتوصل ولا آلة وان كان قد يفضى اليه فذلك اتفاقى وليس من حيث كونه وسيلة فلو لم يقيده
واريد العموم خرجت الدلائل باسرها اذ لا يمكن التوصل بكل نظر فيها ولو اريد على الاطلاق فاتى نظرا لم يمكن هناك
تنبيه على افتراق الفاسد عن الصحيح فى هذا الحكم وتقييد المط بالخبرى لاخراج قول الشارح انتهى كلامه وهذا التعريف
مختص بالبرهان لان التوصل به الى العلم بالمط اى اليقين انما هو بالبرهان وحمل العلم على الاعم الشامل للجهل والظن
خلاف مصطلح المتكلمين كما ان التعريف الثانى اعنى قوله قول مؤلف من اقوال مختص به اذ لا استلزام فى الظنيات
فى نفس الامر اذ لا علاقة بين الظن وبين شئ يستفاد منه لانتفائه مع بقاء سببه الذى يتوصل منه اليه
واما حمل الاستلزام على التعقل بمعنى انه متى وجد فى الذهن وجد الآخر فيه ليدخل الامارات فى التعريفات ايضا
فهو مخالف لما ذكره الشارح فى حواشى شرح مختصر العضدى من انه لا استلزام بين الظن وما يوجبه قوله انما لم
يقل لذاتها آه يعنى فى ايراد الضمير الواحد المذكر الراجع الى المؤلف الواحد باعتبار الهيئة العارضة من التاليف
اشارة الى ان الصورة الحاصلة بعد ترتيب المقدمتين مدخلا فى استلزامه للنتيجة ولا يخفى انه ان اريد بالاستلزام
الذاتى امتناع الانفكاك عنه لذاته عقلا كما هو المتبادر لا يصح التعريف الا على مذهب الحكماء والمعتزلة وان اريد
امتناع الانفكاك فى الجملة سواء كان عقليا او عاديا يصح على رأى الاشاعرة ايضا والمراد بقوله لذاته ان لا يكون
بواسطة مقدمة غريبة اما اجنبية كما فى قياس المساواة او لازمة لاحدى المقدمتين بطريق عكس النقيض وباقى
العكوس المعتبرة قوله فان قلت هذا التعريف آه يعنى ان القوم اتفقوا على ان تعريف الدليل بانه مؤلف من اقوال
يشمل الدليل الملفوظ والمعقول على ما ذكر فى الكتب مع ان ملفوظ الدليل لا يستلزم المدلول فكيف يصح قولهم بالشمول
وبما حررنا ظهر ان لا حاجة الى ان يقال اى يجاب ان شمولهما بناء على ان الملفوظ من مواد المعرف كالمعقول اذ يرد
ايضا ما قيل ان الاولى ان يقول بدل التعريف المعرف بالفتح وما قيل ان النظر انما هو فى الدليل العقلى دون اللفظى
فحمل التعريف على ما يعم الدليل اللفظى لا يناسب المقام لان مقصود المحشى ليس ان تعريف الدليل ههنا محمول على ما يعم
اللفظى والعقلى بل المراد ان تعميمه كيف يصح قوله قلت آه حاصله ان ملفوظ الدليل يستلزم التعقل بالنسبة الى العالم بالوضع
الا ان الملفوظ انه بلا ملاحظة وذلك التعقل بالنسبة الى العالم بالوضع وليس المقصود من التلفظ الا احضار تلك المتعقلات فى الذهن
فالملفوظ المستلزم ههنا هو المعانى الا انه فى غالب الالفاظ فيصدق عليه انه مؤلف يستلزم لذاته قولا آخر بمعنى انه كلما تلفظ
[illegible] العلم بالمطلوب بغير خبر غاية ما فى الباب ان يكون الاستلزام بالنسبة الى بعض الاشخاص ليس المراد من الملفوظ المستلزم

المعقول وهو يستلزم المدلول فالملفوظ يستلزم المدلول لا ان لازم اللازم لازم حتى لا يكون الاستلزام لذاته بل
بمقدمة اجنبية اذ ليس تعقل الملفوظ الا تعقل معانيه فليس ههنا قياس ملفوظ مستلزم للمعقول المستلزم للمدلول حتى يرد
ما ذكر فتامل قوله هذا في القول الاول اي هذا التعميم الشمول للملفوظ والمعقول انما هو في صفة القول المذكور في
اول التعريف الذي هو دليل واما صفة القول المذكور في آخره الذي هو مدلول فهو مختص بالمعقول فلا يجب تلفظ
المدلول من تلفظ الدليل فلا يلزم تلفظ المدلول من تلفظ الدليل لا من تعقله الاظهر ان يقال هذا في القول
واما القول فهو مختص بالمعقول ثم اعلم ان الحق ان اطلاق الدليل على الملفوظ مجاز باعتبار دلالته على ما هو الدليل في الحقيقة
اعني المعقول قوله هذا الحصر مبني آه اي الحصر المستفاد من تعريف المقيد بلام الجنس وهو ان الدليل مقصور على المفرد
كالعالم مبني على ان يكون المراد بالنظر فيه في قوله ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه النظر في احواله وصفاته بان يطلب
من احواله ما هو وسط مستلزم للحال المطلوب اثباته حاصل للمحكوم عليه ثم يرتب مقدمتان احديهما من الوسط والمحكوم عليه
والثاني من الوسط والحال المطلوب اثباته ويحصل منهما المطلوب الخبري واما اذا كان المراد بالنظر فيه ما يعم النظر في احواله
وفي نفسه على ما هو الظاهر فلا يصح الحصر اذ يلزم حينئذ ان يكون المقدمات الغير الماخوذة مع الترتيب ايضا
دليلا لانه يمكن ان يتوصل بالنظر في نفس المقدمات بان يرتب ترتيبا صحيحا مستجمعا الشرائط الا انتاج الى المطلوب واما المقدمات
الماخوذة مع الترتيب فلا يصدق عليه التعريف اصلا اذ لا معنى للنظر فيه كذا حققه السيد السند قدس سره في حاشية
شرح المختصر العضدي وشرح المواقف وبما ذكرنا ظهر فساد ما زعم الفاضل الچلپي في حل قوله حتى يلزم كون المقدمات اي كون
المقدمات المرتبة او ترتيبها دليلا قوله حتى يلزم كون آه متعلق بالمنفي لا النفي قوله لا يخفى آه يعني لا يخفى ان كون
المراد من النظر فيه النظر في احواله فقط انه خلاف الظاهر اذ الظاهر العموم بل ان يكون في نفسه كما هو المتبادر
من الظرفية وخلاف الاصطلاح لانهم متفقون على انقسام الدليل الى المفرد وغيره وعلى التقدير المذكور يكون
مختصا بالمفرد على ما مر فلا يصح الارادة المذكورة ولا الحصر الذي ذكره الشارح واجيب بان الحصر في قوله هو العالم ليس حقيقيا
بل بالاضافة الى مثل قولنا العالم حادث وكل حادث فله صانع والحاصل ان الدليل على التعريف الاول هو العالم لا
قولنا العالم حادث وكل حادث فله صانع يعني المقدمات الماخوذة مع الترتيب فلا ينافي تقسيم الدليل على التعريف الاول الى
المفرد وغيره من المركبات الغير الماخوذة مع الترتيب قال بعض الفضلاء فيه ان صحة هذا التقسيم مبنية على ان يراد
بالنظر فيه ما يعم النظر في نفسه فلا يصح حينئذ الحصر الاضافي ايضا اذ يلزم ان يكون مثل قولنا العالم حادث وكل
حادث فله صانع دليلا على حدوث الصانع على الاول ايضا اقول ان اراد انه يلزم ان يكون المقدمات الماخوذة

مع الترتيب دليلا على الاول فاللزوم ممنوع اذ لا مدخل للنظر فيه وان اراد انه يلزم ان يكون المقدمات بدون
اعتبار الترتيب دليلا فاللزوم مسلم وهو لا ينافي الحصر المذكور اذ الحصر بالنسبة الى المقدمات الملزومة مع الترتيب
تأمل فللفاضل الچلپي ههنا مقال لا يعبأ به قال الفاضل المحشي الحصر ههنا صحيح بالنسبة الى المقدمات المأخوذة مع
الترتيب لانه اعتبر في التعريف امكان التوصل لا الامكان في المقدمات المأخوذة مع الترتيب اذ لا يتصور فيها
عدم التوصل ولا يخفى انه انما يتم على تقدير ان يكون المراد بالامكان الامكان الخاص ولو سلم فعدم تصور عدم
التوصل انما هو على مذهب من جعل النتيجة لازمة للدليل عقلا والاشاعرة ينكرونه على ما مر قوله المراد بالعلم التصديق
آه يعني ان العلم من الالفاظ المستعملة لمعان متعددة والمراد ههنا التصديق بالقرينة الحالية وهي ان المقام
مقام التعريف للدليل فانه لا يطلق الا على الموصل الى التصديق والقرينة اذا دلت على تعيين المعنى المراد من
اللفظ يجوز استعماله في التعريف فخرج عن التعريف المعرفات بالنسبة الى معرفاتها وكذا الملزومات التصورية بالنسبة
الى لوازمها البينة فانها وان استلزم تصورها الا التصديقات بها وبما حررنا لك اندفع ما قاله الفاضل الچلپي
من ان مثل هذه القرينة مما لا يلتفت اليه في التعريفات والا فيمكن تعميم كل تعريف بالاخص وتخصيص كل تعريف بالاعم
ليحصل المساواة وفيه من الفساد ما لا يخفى فان هذا الاعتراض ناش من عدم الفرق بين الاعم والمشترك والذي ههنا
تخصيص الاعم بل تعيين المشترك وهو جائز تأمل ثم المراد بالتصديق اما اليقين او ما يشمل الظن ايضا بناء على انهم قد
يخصون الدليل بالبرهان وقد يجعلونه شاملا للامارة ايضا قوله ويلزمه آه عطف على قوله بالعلم اي المراد بلزوم العلم ان
يكون ذلك العلم الآخر حاصلا منه بان يكون علة له بطريق جري العادة او التوليد او الاعداد قوله فخرج القضية
الواحدة المستلزمة علمها العلم بقضية اخرى كالعلم بالنتيجة فانه يستلزم العلم بالمقدمات المنتجة منها سواء كانت بديهية
او كسبية وانما وصف القضية الثانية بقوله بديهية او كسبية اشارة الى عدم كون العلم حاصلا من العلم بالقضية الاولى
لانها حاصلة بالبديهة او بالنظر ولم يظهر لي فائدة توصيف القضية الاولى بالوحدة فان كل قضيتين في ضمنا يستلزم العلم بهما
العلم باحدهما من غير ان يكونا علة لاحدهما فهما خارجان ايضا بهذا القيد اما القضية المستلزمة لعكسها فهي خارجة بقيد
اعتبار اللزوم بين العلمين لان اللزوم ههنا انما هو بين المعلومين بحسب الصدق لا بين العلمين لانفكاك القضية عن تعقله عن
عكسها قال الفاضل المحشي فيه بحث لانا اذا احسسنا شخصا اسود ذا شكل مخصوص فاذا حكمنا اولا بانه حجر اسود ذو شكل ثم حكمنا ثانيا بوجوده وكذا
[illegible] ايضا [illegible] الاسد فاحكم اولا بالقيادة للاسد ثم نحكم ثانيا بالشجاعة ومثال ذلك لا يعد ولا يحصى ولا شك ان العلم بالقضية
[illegible] المذكورة كان حاصلا من العلم بالقضية الاولى فلا يخرج مثال ذلك من التعريف الا باعتبار

قيد النظر فيه على ما ذكره في قوله اللهم الا ان يراد آه اقول العلم في الصورة المذكورة ليس حاصلا من العلم
بالقضية الاولى فقط بل هو حاصل بانضمام قضية اخرى هي كل اسود موجود وكل من تقادم الاسد فهو شجاع
حتى انه لو فرض عدم العلم بها لم يحصل العلم بتلك القضية اصلا فان كان بطريق الحدس فهو داخل في قوله
والقياس يرد عليه آه وان كان بطريق النظر فهو من افراد الدليل فعدم خروجها مطلوب قوله لكن يرد عليه ما عدا
الشكل الاول آه يعني واندفع النقوض المذكورة عن التعريف بما ذكره لكن نقضه جمعا بما عدا الشكل الاول
والقياس الاستثنائي غير مندفع اذ اللزوم بين علم المقدمات على غير هيئة الشكل الاول وبين علم النتيجة وان كان
بين المعلومين تلازم بحسب الصدق في نفس الامر لا بينا وهو ظاهر ولا غير بين لان معناه خفاء اللزوم وان لا يكون
تصور الطرفين كافيا في الجزم باللزوم بل محتاجا الى غيره وهو فرع تحقق اللزوم ولا لزوم فيها والا لامتنع تحقق
العلم بدون العلم بنتايجها كالمثلث لا يتحقق بدون تساوي زواياه لقائمتين والحاصل ان اللازم يمتنع انفكاكه عن
الملزوم بينا كان او غير بين والتفرقة انما تظهر في العلم باللزوم وما اورده بعض الفضلاء من ان معنى غير البين هو
الاحتياج الى الوسط دون خفاء اللزوم وان الخفاء بمعنى الاحتياج الى الوسط لا يستدعي الوجود فبين البطلان
اذ لو لم يستدع غير البين وجود الملزوم لما كان قسما من اللازم والجواب عن النقض المذكور ان تفطن كيفية
الاندراج شرط الانتاج في كل شكل فالمراد ما يلزم من العلم به بعد تفطن كيفية الاندراج ولا شك حينئذ في تحقق
اللزوم في جميع الاشكال ويمكن ان يقال اطلاق الدليل على الاشكال الباقية باعتبار اشتمالها على ما هو دليل حقيقة
وهو الشكل الاول لما ذكره السيد السند في حاشية شرح المختصر العضدي ان حقيقة الدليل هو ثبوت الوسط مستلزم للمط
حاصل للمحكوم عليه ووجه الدلالة ان موضوع الصغرى بعض موضوع الكبرى فيندرج في حكمه لا شك ان كلا
الوجهين منحصران في الشكل الاول فمن لاحظ الاشكال الباقية باعتبار اشتمالها على الاول حصل له العلم بالنتيجة
من غير انفكاك بين العلمين قوله يرد عليه يعني يرد على هذا التعريف وكذا على السابق اعني موصل من تصديقين آه انهما
غير مانعان لصدقهما على المقدمات التي يلزم منها النتيجة بطريق الحدس وهو ان يجد المبادي المرتبة في الذهن فينتقل
منه الى المط بسرعة مع انها ليست بدليل لانه مختص بما يقع فيه الحركتان اعني الحركة من المط الى المبادي والى المرتبة ثم منها
مرتبة الى المط قوله اللهم الا ان يراد آه وحينئذ لا انتقاض بها لفقدان النظر فيه لانه عبارة عن الحركتين المذكورتين
والثانية مفقودة في الحدس انما قال اللهم اشارة الى ضعفه لان الاستلزام عام بالظاهر ولا قرينة على تخصيصه وجعل
المعرف غير معقول نعم انه يصح قرينة على تعيين المراد من اللفظ المشترك على ما مر تا آه لكن يبقى شيء وهو ان الايق

بالبيان ان يذكر المستثنى اولا لان المراد باللزوم من آخر كونه ناشيا آه ثم يذكر ان المراد بالعلم التصديق لان اللزوم
متقدم في الذكر على العلم وليخرج المفردات التصورية والتصديقية بالنسبة الى لوازمها البعيدة واحد قوله
فبالثاني اوفق آه لان لزوم العلم بشيء آخر من غير ان يتوقف على امر ما هو من المقدمات المأخوذة مع الترتيب
دون المفرد والمقدمات الغير المأخوذة مع الترتيب قوله لكن يمكن تطبيقه آه يعني يمكن تطبيق هذا التعريف على التعريف
الاول على ما يشعر به ايراد صيغة افعل التفضيل بان يقال المراد باللزوم اللزوم بشرط النظر والدليل المفرد بشرط
النظر في احواله يستلزم المطلوب الخبري فان العلم بالعالم من حيث الحدوث بان يتوسط بين طرفي المطلوب فيقال
العالم حادث وكل حادث له صانع فيستلزم العلم بان العالم له صانع قوله ولا يذهب عليك آه وحاصله انه على تقدير
ارادة اللزوم بشرط النظر لا يحصل التطبيق ايضا لان هذا التعريف اعني ما يلزم من العلم به علم آخر على ذلك التقدير
شامل للمقدمات الغير المأخوذة مع الترتيب سواء كانت متفرقة او مترتبة بخلاف التعريف الاول على ما اختاره الشارح
من ان المراد بالنظر فيه النظر في احواله فانه غير شامل للمقدمات فيكون هذا التعريف اعم منه فلا يكون مطابقا له لان
في مطابقة التعريفين ان يكونا متساويين وههنا ليس كذلك ومن قال المراد بالمقدمات المقدمات المترتبة
فقد قصر النظر فلا تكن من القاصرين وانما قال في باب التعريفات لان العام يوافق الخاص في باب التصديقات
لان الحكم على العام حكم على الخاص قوله وتخصيصه بشمل الاول آه جواب سؤال مقدر بان يقال المراد انه يمكن
تطبيق هذا التعريف على الاول بان يراد باللزوم اللزوم بشرط النظر في احواله ولا شك انه حينئذ لا يصدق على
المقدمات فيحصل التطبيق وحاصل الجواب ان تخصيص هذا التعريف بشمل الاول خروج عن مذاق الكلام اذ لا قرينة
ظاهرة دالة على ارادة اللزوم بشرط النظر فاين التخصيص بالنظر في احواله فهو تكلف في تكلف ولهذا قال خروج عن
مذاق الكلام قوله والصواب تعميم الاول آه يعني ان الصواب تعميم التعريف الاول بان يراد بالنظر فيه ما يعم النظر
في نفسه واحواله فيكون كلا التعريفين شاملين للمفرد والمقدمات فيحصل التطبيق فلا يكون على خلاف اللغة والاصطلاح ولذا
حكم بان التعميم صواب قوله يريد ان الخارق آه المقصود من هذا الكلام بيان فائدة قوله لقصد تصديقه اي ليشمل من قوله
لقصد تصديقه الاشارة الى ان الخارق الذي يدل على صدقه هو الذي اظهره الله تعالى على يده وقصد منه اظهار صدقه
عند الخارق اما الخارق الذي لم يقصد به اظهار صدقه لان كذبه معلوم بالجزم لان حاله ممن يحدث ولا يحتاج بل قد
لا يقال به بل قصد به الاستدراج والابتلاء للغير في الاعتقادية كالخارق الذي يظهر على يد المتنبي لا يكون مع انه ادعاه فلم يقصد
به تصديقه بل قصد به اهانته فان قيل من اين يعلم انه قصد به التصديق ام لا قلت من القرائن فانه اذا ظهر خارق

موافق للدعوى على يد مدعي النبوة علم انه قصد به اظهار التصديق فاذا انتفى شيء من ذلك بان لا يكون خارقا او
لا يكون موافقا او لا يكون على يد مدعي النبوة علم انه لم يقصد به التصديق قوله اذ لو جاز كذبه آه هكذا ذكره السيد
قدس سره في شرح المواقف حيث قال اجمع اهل الملل والشرائع على وجوب عصمة الانبياء عن تعمد الكذب فيما دل المعجزة
القاطعة على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يبلغونه من الله تعالى الى الخلائق اذ لو جاز عليهم التقول والافتراء في ذلك
عقلا لادى الى ابطال دلالة المعجزة وهو محال انتهى كلامه وفيه بحث اما اولا فلان المعجزة انما تدل على صدقهم
في دعوى الرسالة لا على صدقهم في الاحكام الباقية والا لزم عليهم اظهار المعجزة بعد تبليغ كل حكم فعلى تقدير
جواز كذبهم في الاحكام الآتية لا يلزم ابطال دلالة المعجزة فالوجه انه اذا دل المعجزة على صدقهم في دعوى الرسالة
وقد ثبت بالادلة القطعية ان الانبياء معصومون عن الذنوب يلزم صدقهم في الاحكام التبليغية وغيرها واما
ثانيا فلان دلالة المعجزة على صدقهم دلالة عادية والجواز العقلي لا ينافي الدلالة العادية فجواز الكذب عقلا
لا يستلزم ابطال دلالة المعجزة عادة كما في العلوم العادية فانا نجزم بان جبل احد لم ينقلب ذهبا مع جوازه عقلا
ويمكن الجواب بان المراد بقوله اذ لو جاز كذبه عقلا انه لو جاز وقوع كذبه عقلا ولا شك ان امكان نقيض العلوم
العادية في نفسه وان لم يكن منافيا لها لكن جواز وقوعه بدلها مناف لها على ما بين في محله
او نقول ان هذا على مذهب الشيخ ومتابعيه من ان دلالة المعجزة على الصدق دلالة قطعية واظهارها على يد الكاذب ممتنع
غير مقدور لله تعالى وان لم تطلع على وجه استحالته قوله هذا في الامور التبليغية الخ يعني ان هذا الدليل على تقدير تمامه
انما يدل على ان خبره يوجب العلم في الامور التبليغية والمدعى عام وهو ان خبر الرسول سواء كان في الامور التبليغية او غيرها
يوجب العلم والوجه في ايجاب خبر الرسول العلم فيما عداها هو انه ثبت بالادلة القطعية ان النبي معصوم فلا يكون كاذبا في
اخباراته لانه ذنب قوله قيل عليه ذا التصور معجزه آه وقائله مولانا صلاح الدين الرومي وحاصل كلامه ان خبر الرسول
من حيث انه خبر من غير ان يلاحظ معه حال المخبر يحتاج في افادة العلم الى الاستدلال بانه خبر الرسول و
كل ما هو خبر الرسول فهو صادق اما على تقدير ملاحظة حال المخبر معه بانه رسول وانه خبر الرسول فانه يحصل به العلم البديهي
غير محتاج الى ترتيب المقدمات فان من سمع قوله عليه السلام البينة للمدعي واليمين على من انكر وعلم انه خبر الرسول يحصل
العلم بمضمونه بدون ان يحتاج الى استحضار تينك المقدمتين بخلاف ما اذا سمعه ولم يعلم بانه خبر الرسول ولم يلاحظ هذا الوجه
فانه يحتاج اليه قوله واجيب آه حاصله ان تصور المخبر بوجه الرسالة فرع العلم بثبوت الرسالة وهو موقوف على الاستدلال
بان هذا المخبر ادعى الرسالة واظهر المعجزة وكل من شانه هذا فهو رسول فتوقف خبره في كونه صادقا ايضا على الاستدلال

بالواسطة دون الخبر فی کونه صادقا موقوف علی تصوره مخبره بانه رسول وتصور الخبر بهذا الوجه موقوف علی الاستدلال
والموقوف علی الموقوف علی الشیء موقوف علی ذلک الشیء فالخبر فی کونه صادقا موقوف علی الاستدلال فیکون
افادته العلم استدلالیا وفیه ان الاستدلال انما یحصل بالاستدلال لا بما یتوقف علیه فلا یلزم ان یکون تصوره بوجه
الرسالة استدلالیا قال الفاضل المحشی فیه بحث لان تصور الخبر بالرسالة لیس استدلالیا بل هو حاصل بالضرورة
العادیة لمن شاهد المعجزة وفیه علی ما ذکر فی شرح المواقف انتهی اقول المذکور فی شرح المواقف انه ادعی ان ظهور
المعجزة یفید علما بالصدق وان کونه مفیدا له معلوم لنا بالضرورة العادیة وهذا الکلام انما یدل علی ان العلم
بافادته ضروری عادی وکون افادة الدلیل معلوما بالضرورة لا یقتضی ان یکون العلم بالمدلول ضروریا والعجب ان
ذلک تنازع فی کیفیة دلالة المعجزة علی صدق الرسول هل هی عادیة او عقلیة وهو یؤکد الاستفادة من الدلیل
فکیف زعم منه دلالته علی کونه حاصلا بالضرورة قوله والکل غلط ای السؤال والجواب غلط لان تصور الخبر
بالرسالة لا یجعل صدق الخبر بدیهیا فلا یصح السؤال وهو ظ ولا الجواب یتوقف صدق الخبر علی الاستدلال بالواسطة
موقوفا علیه بلا واسطة وذلک لانه مع تصوره بان مخبر هذا الخبر رسول وان هذا الخبر خبر الرسول لا یحصل العلم بصدق
الخبر ما لم یلاحظ معه مقدمة اخری یعنی کل ما هو خبر الرسول فهو صادق لجواز کون مخبر الخبر رسولا صادقا فی دعوی
الرسالة ولا یکون خبره صدقا فثبت ان العلم بان هذا الخبر صادق استدلالی موقوف علی استحضار المقدمتین ان
هذا الخبر خبر الرسول وکل ما هو خبر الرسول فهو صادق قوله نعم تصور الخبر الخ بیان لمنشأ غلط السائل والمجیب یعنی
ان تصور خبر الرسول من حیث انه خبر صدر عنه مع قطع النظر عن کونه مما بلغه الرسول ومن قبل نفسه استدلالی
یحتاج فی صدقه الی استحضار المقدمتین السابقتین وتصوره بعنوان انه خبر بلغه الرسول من الله تعالی الی الخلق ولیس
للرسول فیه دخل سوی التبلیغ فهو فی الحقیقة خبر الله بلغه الی الخلق یجعل صدقه بدیهیا ولا یحتاج الی دلیل
فباعتبار عنوان یحتاج الی الاستدلال وباعتبار عنوان آخر غیر محتاج والسائل والمجیب لم یفرقا بین العنوانین
الا تری ان تصور خبره علیه السلام بان عذاب القبر حق من حیث انه خبره بدون ملاحظة انه مبلغ لا یفید العلم الا استدلالا
موقوف علی استحضار تینک المقدمتین ومن حیث انه خبر بلغه الرسول وهو حقیقة خبر الله المنزه عن الکذب والنقائص
یجعل صدقه بدیهیا ویفید العلم الضروری من غیر احتیاج الی الدلیل قال الفاضل المحشی ان قوله تصور الخبر بالرسالة لا یجعل
صدق الخبر بدیهیا ممنوع وذلک لان تصور هذا الخبر بالرسالة یکون فی المعنی بمنزلة تصور هذا الخبر بعنوان انه بلغه الرسول
وکان صدق الخبر فی الصورة الثانیة بدیهیا کما ذکره لزم ان یکون صدقه فی الصورة الاولی ایضا بدیهیا لان الرسالة

في التصورين كانت ملحوظة مع ملاحظة هذا الخبر وهذه الملاحظة هي منشأ البداهة على ما ذكره اقول ان اراد ان
تصور الخبر بانه رسول سواء كان في هذا الخبر او لا مبنية لتصور الخبر بعنوان ما بلغه فممنوع لجواز ان يتصور الخبر بوجه الرسالة
وانه رسول من لم يسمع لتصور الخبر بانه من قبل نفسه وان اراد ان تصور الخبر باعتبار انه رسول في هذا الخبر يستلزم
تصوره الخبر بعنوان ما بلغه فالملازمة مسلمة لكن المحشي ما حكم بعدم جعل صدق الخبر بديهيا على التقدير الاول فتأمل
قوله لكن الكلام آه استدراك لدفع توهم ناش من سابقه وهو انه يجوز ان يكون مراد السائل من قوله اذا
تصور مخبره بالرسالة لم يحتج الى الترتيب انه اذا تصور مخبر الخبر باعتبار انه رسول في هذا الخبر وليس له دخل في ذلك
الا من حيث الرسالة والتبليغ يكون صدق الخبر بديهيا من غير احتياج الى الترتيب المذكور فحينئذ يرجع الى ان تصور الخبر
بعنوان ما بلغه الرسول يجعل صدقه بديهيا فحينئذ يكون السؤال والجواب متحدا وحاصل الدفع ان كلامنا في صدق خبر
الرسول من حيث ذاته اي من حيث انه خبر الرسول مع قطع النظر عن كونه ما بلغه او غيره يدل على ذلك قوله وهو
خبر الرسول يوجب العلم الاستدلالي حيث لم يقل اي ما بلغه الرسول يوجب العلم آه ولا شك ان صدقه بهذا الاعتبار
استدلالي يحتاج الى استحضار تلك المقدمتين على ما مر فحينئذ لا معنى للاعتراض بان تصور خبره بعنوان ما بلغه يجعل صدقه
بديهيا ولا يحتاج الى الترتيب المذكور قوله ونظيره آه يعني ان نظير ما ذكر من ان اختلاف اعتبار عنوان الخبر يؤثر في
جعل صدق الخبر بديهيا او استدلاليا انه اذا لوحظ العالم من حيث ذاته مع قطع النظر عن اوصافه العارضة له
المتصفة بحدوثه واثبت له الحدوث فيقال العالم حادث يكون ثبوت الحدوث له نظريا محتاجا الى النظر واذا لوحظ
بوصف التغير ويقال العالم المتغير حادث يكون ثبوت الحدوث له بديهيا غير محتاج الى الدليل مع ان الحكم في
كلا الحالين على ذات العالم لكن بحسب اختلاف العنوان اختلاف الحال في البداهة والكسبية وبما قررنا لك ظهر ان
ما قاله الفاضل المحشي من ان قوله ومن حيث عنوان المتغير بديهي ممنوع اذ لا بد فيه من ملاحظة الكبرى ايضا وهي قولنا
وكل متغير حادث ولا شك ان ملاحظة الكبرى بعد الصغرى هو النظر والاستدلال ليس بشيء فمنشأه قلة التدبر بل نقول عليه
انه انما يكون بديهيا لو كان ثبوت الحدوث للمتغير بديهيا وليس كذلك بل يحتاج الى اثبات ان ما ثبت قدمه امتنع التغير عليه لكن
المناقشة في المثال ليس من دأب المحصلين قوله هذا المعنى يعم الثبات آه يعني ان التيقن بمعنى عدم احتمال النقيض وان لم يكن فيه
الثبات لكن لفظ المتبادر منه عدم الاحتمال حالا ومآلا على ما مر في تعريف العلم فيكون ذكر الثبات بعد التيقن على هذا المعنى لغوا
لا فائدة في ذكره الا التكرار وبما ذكرنا من معنى العموم اندفع الاعتراض بان التيقن بالتفسير الذي ذكره المحشي ايضا يشمل
الثبات ضرورة وجود الجزم المطابق في الثبات وغيره وان ذكر العام لا يوجب الفائدة بخاص اذ لا دلالة له عليه اصلا

لانه ليس المراد بالعموم عموم الكلي لجزئياته بل عموم الكل لاجزائه ولا شك ان الثبات ليس داخلا في الجزم المطابق
وان الكل يدل على اجزائه والاظهر ان يقال هذا المعنى يعتبر فيه الثبات قوله اللهم الا ان يراد آه اي اللهم الا ان
يحمل على خلاف الظاهر ويراد بعدم احتمال النقيض في نفس الامر بان لا يكون نقيضه ممكنا في ذاته فيخرج الجهل المركب
والتقليد المخطئ لان نقيضهما محتمل في نفسه وعدم احتمال النقيض عند العالم بان لا يجوز وقوع نقيضه بدله و
يعم عدم الاحتمال عند العالم بعدسه في الحال فيخرج الظن ولا يلغو ذكر الثبات لان معناه عدم الاحتمال في
المآل فيخرج به تقليد المصيب قوله وفيه ما فيه وجه النظر ان تعميم عدم الاحتمال بحيث يعم عدم الاحتمال في نفس الامر
غير معقول لان معنى عدم احتمال النقيض هو عدم التجويز العقلي لا ما يعمه والامكان الذاتي على ما مر في تعريف العلم والا
لزم خروج العلوم العادية عن اليقينيات لاحتمال نقائضها في انفسها فان جبل احد معلوم لنا يقينا انه لم ينقلب
ذهبا مع احتمال نقيضه في نفسه وان كان غير محتمل عند العالم فانه لا يجوز عند العقل وقوع نقيضه بدله وعلى
تقدير تسليم التعميم فلا وجه لتخصيص عدم الاحتمال عند العالم بالحال ولا قرينة تدل عليه بما ذكرنا لك ظهر ان
ما قاله الفاضل المحشي من انه ليس في هذا التوجيه من بعد بل فيه من الحسن ما فيه لان معنى اليقين في اللغة هو زوال الشك
على ما ذكر في الصحاح وهذا هو معنى عدم احتمال النقيض عند العالم واما كونه في الحال فهو المتبادر من العبارة فاذا
قلنا هذا الادراك يقيني فذلك الادراك في اليقين يتبادر منه انه كذلك في الحال مع قطع النظر عن ثباته في المآل
فلا بد من ذكر الثبات ليظهر انه لا يزول بتشكيك المشكك في المآل في غاية البعد لان منشاء البعد ليس ارادة عدم
الاحتمال عند العالم بل تعميم عدم الاحتمال بحيث يعم عدمه في نفس الامر وعند العالم كما عرفت مع ان دعوى
التبادر المذكور لا بد له من دليل قوله فالاولى آه اي الاولى ان يفسر اليقين بالجزم المطابق سواء كان ثابتا او
غير ثابت فيخرج به الظن والجهل المركب وتقليد المخطئ وبالثبات الجزم المطابق الذي ليس بثابت وهو تقليد المصيب
لكن تفسير اليقين بما ذكره خلاف المتعارف والاولى ان يفسر اليقين بعدم احتمال النقيض عند العالم في الحال
فيخرج الظن وبالثبات بعدم الاحتمال في المآل بان لا يزول بتشكيك المشكك ولا بعد الاطلاع على دليل يخالفه
فيخرج التقليد لزواله بالتشكيك والجهل لاحتماله الزوال بعد الاطلاع على دليل يخالفه لعدم مطابقته للواقع
على ما مر في تعريف العلم وفيه شيء وانما قال فالاولى اشارة الى ان له وجه الصحة وهو ان يقال ان المقصود المبالغة
الثاني ان يغير السؤال اليقين اخراجا للعلم الحاصل به عن معرض التقليد فلا بأس بتصريح ما علم ضمنا قال الفاضل المحشي
فيه بحث لانه ان اراد بالجزم المطابق ما هو الحال او المآل لم يكن ذكر الثبات لغوا وان اراد به الجزم المطابق

في الحال لا في المآل توجه عليه ما اورده بقوله وفيه ما فيه فجوابنا اقول لا معنى لهذا الترديد لان ما هو مطابق في
الحال وفي المآل وما ذكر من لزوم لغوية ذكر الثبات فمنشاؤه عدم التدبر فان تقليد المصيب جزم مطابق في الحال
وفي المآل وليس بثابت وهذا اظهر من الشمس فكيف خفي عليه ومن العجب انه لم يطلع على غير وجه النظر وقال وما
على جوابكم فهو جوابنا قوله لا يخفى ان قوله يوجب آه يعني ان قول الشارح فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق آه يدل
على ان المقصود من قوله والعلم الثابت به بمعنى العلم الثابت آه ان العلم الحاصل من خبر الرسول علم بمعنى اليقين
ولا يخفى انه على هذا التقدير يصير قوله والعلم الثابت آه مستدركا لان قوله وهو يوجب العلم الاستدلالي مغن عنه
اذ يفهم منه ان العلم الحاصل به علم بمعنى اليقين اذ لا معنى للعلم عنده سواه وانما قلنا ان قوله فهو علم آه يدل على ذلك
لانه اورده بالفاء الدال على انه فذلكة لما قبله اي اذا كان العلم الثابت بخبر الرسول مشابها للعلم الثابت بالضرورة في
اليقين والثبات يكون علما بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت واستدل عليه بقوله والا لكان جهلا آه
اي انه لم يكن بمعنى الاعتقاد المذكور لكان جهلا او ظنا فلا يكون مشابها للعلم الضروري في اليقين او تقليدا
فلا يكون مشابها له في الثبات فانه صريح في ان المقصود من قوله والعلم الثابت آه ان العلم الحاصل علم بمعنى
اليقين وغاية ما يتكلف في الاعتذار عن هذا الاعتراض ان يقال ان المقصود من قوله والعلم آه دفع ايهام حمل
العلم في قوله يوجب العلم الاستدلالي على مطلق الادراك فانه وان لم يكن للعلم عندهم معنى سوى اليقين الا
ان استعماله بمعنى مطلق الادراك مشهور في الكتب متداول بين الناس وان ما قيل من ان الادلة النقلية لا تفيد
كان مؤيدا لارادته واما ما قاله الفاضل المحشي من ان العلم في قوله يوجب العلم الاستدلالي محمول على التعريف المذكور
اعني صفة تتجلى بها المذكور آه وهو شامل لليقينيات وغيرها فلا يكون قوله والعلم الثابت لغوا فليس بشيء لان تعميم
التعريف المذكور خلاف الاصطلاح اذ العلم مختص باليقين عندهم كما مر وعلى تقدير التسليم فانما يصح حمل العلم في
قوله يوجب العلم آه على تقدير ان يكون العلم في قوله واسباب العلم ثلثة ايضا محمولا على المعنى الاعم وهو باطل والا لم ينحصر
الاسباب في الثلثة وحيث يجب التصريح في الحواس والخبر المتواتر والعقل بانه يوجب العلم بمعنى اليقين قوله وايضا سائر العلوم
النظرية آه يعني يرد على تقدير حمل قول المصنف على المعنى الذي ذكره الشارح انه لا وجه لتخصيص العلم الحاصل بخبر الرسول
بالذكر فان جميع العلوم الحاصلة بالنظر والاستدلال علم بالمعنى المذكور ويمكن ان يقال وجه التخصيص الرد على من
قال ان الدلائل النقلية لا تفيد اليقين قوله والاقرب ان مراده آه يعني ان الاقرب الى الفهم ان مراد المصنف من قوله
والعلم الثابت آه انه كما ان اليقين والثبات في العلم الضروري في غاية القوة والكمال كذلك اليقين والثبات في العلم

اى حصل بخبر الرسول ايضا فى غاية القوة والكمال قال بعض الفضلاء هذا مخالف لرأى المص لانه لا يقول بالتفاوت بين اليقينيات فى القوة والضعف كما سيجئ فى بحث الايمان اقول رأى المص نفى الزيادة والنقصان عن اليقينيات لا نفى القوة والضعف فان جريان القوة والضعف بين اليقينيات بديهى الا ترى ان تصديقنا بالشرعيات ليس كتصديق النبى عليه السلام تأمل قيل ليس فى كلام الشارح ما يدل على انه لم يحمل كلام المص على هذا الاقرب و قوله فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق آه لا يفيد انه لم يقصد ذلك بناء على انه يحتمل ان يكون مقصوده ان العلم فى قوله والعلم الثابت يضاهى العلم الثابت آه بالمعنى الاخص ما سبق لانه المناسب للمقام اقول هذا التوجيه فى غاية البعد اما اولا فلانه لا حاجة الى تفسير العلم ههنا اذ قد صرح فى قوله واسباب العلم ثلثة انه لا يطلق العلم عندهم الا على اليقينيات واما ثانيا فلانه لا وجه لتخصيص التفسير فى هذا الموضع وتركه فى قوله فهو يوجب العلم الضرورى و يوجب العلم الاستدلالى مع انه الاقدم والاحق بالتفسير واما ثالثا فلانه يجب حينئذ ذكره متصلا لقوله العلم الثابت واما رابعا فلانه لا معنى لاتيان الفاء المشعر بانه فذلكة لما قبله واما خامسا فلانه لا فائدة حينئذ فى ذكر قوله الا انكار جهلا آه قوله وكانه اشارة آه يعنى ان تحويل المص العلم الثابت بخبر الرسول مشابها للعلم الضرورى فى قوة اليقين اشارة الى ان الادلة النقلية مستندة الى الوحى المفيد لحق اليقين وليس لشائبة الوهم مدخل فيها كما انه ليس له مدخل فى العلوم الضرورية فيكونان متشابهين فى قوة اليقين بخلاف العلوم العقلية الحاصلة بمجرد نظر العقل فان فيه شائبة الوهم اذ الوهم له استيلاء على جميع القوى فيتصرف فى المعقولات ايضا فيحكم احكاما كاذبة فلا يكون العلوم العقلية خالصة من شائبة الكدورة قال الفاضل الچلپى هذا مخالف لما تقرر فى الاصول من ان الادلة النقلية ظنيات لاحتياج الى معرفة الاوضاع والالفاظ وان المتكلم المتلفظ بالعبارة ما ذا اراد هو الحقيقة او المجاز وليس لنا الى التيقن بشئ من ذلك سبيل اقول مراده بكون الادلة النقلية مفيدة للعلم الذى هو فى غاية التيقن انه يفيده بعد ان يحصل العلم بوجه دلالتها بطريق القطع ولا شك انه بعد التيقن بجميع الامور التى لها مدخل فى دلالتها يفيد العلم الضرورى بما هو اقوى من العلم الحاصل بالدليل العقلى لعدم شائبة الوهم فيه والتيقن بوجه دلالتها يحصل فى بعض المواضع كما ذكر فى شرح المواقف تأمل قوله الا فهذا الحديث مشهور آه قيل كلام الشارح نص فى ان هذا الحديث متواتر وكذا ما ذكره فى شرح المقاصد رحمه الله تعالى نعم لا اعتداد بالقول بانه ليس بمتواتر الا بعد تصحيح النقل ممن هو ثقة بسنده نعم ذكره فى الكافى ان هذا الحديث مشهور تلقته الامة بالقبول حتى صار كالمتواتر وذكر فى شرح الهداية انه مشهور نفسه من غير الاحاد الا انه فى حكم المتواتر لان الامة قد اجمعت على قبوله والعمل بموجبه يؤيده ما ذكره السيد قدس سره

فی خلاصة الطيبی انه قال ابن الصلاح رحمه الله عليه من سئل عن ابراز مثال المتواتر فی الاحاديث اعياه طلبه
وحديث من كذب علی متعمدا فليتبوء مقعده من النار نراه مثالا لذلك فانه نقله من الصحابة العدد الجم قوله انما
قطع النظر عنها آه يعنی انما قطع النظر عن القرائن فی افادة الخبر الصادق ولم يقطع النظر عن الدلائل ونخرج الخبر
المقرون ونبقی خبر الرسول داخلا مع كون كل احد منهما امرا خارجا عن الخبر موجبا لصدقه لان الوجه فی عد الخبر الصادق
سببا للعلم استفادة معظم المعلومات الدينية منه والا فالخبر ليس سببا للعلم بل المفيد له العقل والخبر الصادق طريق له
علی ما مر فی وجه الحصر والخبر الذی هو مع الدليل كخبر الرسول دخل فی هذه الاستفادة فلذلك لم يعتبر قطع النظر
عن الدلائل كيلا يخرج منه ذلك بخلاف الخبر المقرون اذ لا يستفاد منه شیء من المعلومات الدينية فلا وجه لادخاله
فيه وجعله سببا سوی العقل فاعتبر قطع النظر عن القرائن قوله وقد يوجه آه يعنی قد يبين وجه قطع النظر عن القرائن
دون الدلائل بان القرائن تنفك عن الخبر ويبقی مع انتفاء الخبر كما اذا تحقق تسارع القوم الی دار زيد مع عدم الخبر
بتقدم موته بخلاف الدلائل فانه لا تنفك عن الخبر بل كلما تحقق الدلائل تحقق الخبر فالقرائن لا تدل علی تحقق الخبر بالنسبة
الی جميع الاوقات والاذهان فلا يكون الخبر المقرون مفيدا دائما فلذلك قطع النظر عنها واسقط الخبر المقرون عن
درجة الاعتبار فی الخبر الصادق بخلاف الدلائل فانها دالة علی تحققه فی جميع الاوقات بالنسبة الی جميع الاذهان
فيكون الخبر المدلل مفيدا للعلم دائما فلم يقطع النظر عنه قال الفاضل المحشی فی توجيه قوله بان القرائن قد تنفك عن
الخبر آه ان الخبر بتقدم موت زيد عند تسارع قومه يفيد العلم وعند عدم تسارع قومه لا يفيده لكن التسارع قومه لا يلزمه الخبر
المذكور بل ينفك عنه بخلاف الدلائل فان دليل خبر الرسول يلزمه ولا ينفك عنه وهو ان هذا خبر الرسول وكل ما هو
شانه فهو صادق اقول فيه بحث لان الخبر المقرون يلزمه القرينة ولا ينفك عنه اصلا والخبر المذكور لم يكن
مقرونا قوله وليس كذلك يعنی ليس الامر كما قال الموجه والمراد بالقرينة ههنا ما يدل علی صدق الخبر دلالة قطعية بحيث
لا يحتمل تخلفه عنها علی ما يدل عليه قول الشارح مع قطع النظر عن القرينة المفيدة لليقين بدلالة العقل ولا شك
ان القرينة القطعية الدلالة لا تنفك عن الخبر كما لا ينفك الدليل عنه قال الفاضل المحشی ای ليس هذا التوجيه صحيحا فی
نفس الامر فان دليل الخبر المتواتر وقرينته لا تلزمه بل تنفك عنه فی بعض المواضع لبعض الاشخاص وفی بعض الاذهان مع ان
الخبر المتواتر كان معقولا معدودا من اسباب العلم اقول فيه بحث لان الخبر المتواتر يفيد العلم الضروری عند المصنف وشارحه ولا
العلم عقيبه لا اجماع ورب اجماع يخلق الله العلم عقيبه ورب اجماع لا يخلقه الله فلا يكون افادته بالدليل او القرينة فلا معنی لقوله
فان دليل الخبر المتواتر وقرينته تنفك عنه وبما ذكرنا اندفع ما قيل بقی اشكال قوی وهو ان الخبر المتواتر ايضا لا يفيد اليقين

مع قطع النظر عن قرائن صدق المخبرين وعدم امكان تواطئهم على الكذب وبهذا يتفاوت عدد المخبرين في التواتر
بحسب المقامات فرب عدد يفيد العلم في مقام دون آخر فكيف اعتبر مع قطع النظر عن القرائن في الخبر الصادق
لان منشاء العلم ليس ملاحظة احوال المخبرين والقرائن الدالة على صدقهم بل اجتماعهم من غير دخل للقرائن
والاحوال فيه فرب اجتماع يحصل بعده العلم عقيبه في مقام ولا يحصل بعده في مقام آخر من غير تاثير للحال والمقام
فيه قال بعض الفضلاء لعل وجه قطع النظر عن القرائن دون الدلائل هو ان القرائن ليست مما يمكن ان ينضبط
لا اجمالا ولا تفصيلا اما اجمالا فظ واما تفصيلا فلكثرتها واختلافها باختلاف الطبائع والافهام بخلاف الدلائل
فانها ليست كذلك اقول فيه بحث لانه يمكن ضبط القرائن اجمالا بان يعتبر القرائن المفيدة لليقين بالنسبة الى
كل شخص والخبر المقرون بها يفيد اليقين بالنسبة اليه فالحق ان المراد بالقرائن في قوله مع قطع النظر عن
القرائن ما يعم الدليل والقرينة فالمعنى المراد خبر يكون سبب العلم بمجرد كونه خبرا مع قطع النظر عن الامور الخارجة عنه من
الدلائل والقرائن وخبر الرسول انما يفيد العلم بمجرد كونه خبرا لان وجه دلالته هو كونه خبر الرسول فيكون الاستدلال
بنفس الخبر لكن بالنظر في احواله كما في العالم بالنسبة الى الصانع فيكون سبب الخبر هو مجرد كونه خبر الرسول بخلاف
القرائن فانها امور خارجة عن الخبر تأمل انتهى اقول وجه التأمل انه على هذا يدخل الخبر المقرون ايضا في الخبر الصادق
اذ يصدق عليه انه انما يفيد العلم بمجرد كونه خبرا لان وجه دلالته هو كونه خبرا مقرونا فيكون الاستدلال بنفس الخبر لكن
بالنظر في احواله قوله لانه كذلك اي لان خبر اهل الاجماع كالخبر المتواتر في كون كل منهما خبر قوم لا يحيل عند
العقل تواطئهم على الكذب ولا فرق بينهما الا باعتبار ان كونه خبر قوم كذلك ثابت في المتواتر بالبديهة من غير نظر وفي خبر
الاجماع بطريق النظر في الدليل مثل قوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة وقوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين
له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله الآية وفيه انه اذا كان خبر اهل الاجماع يفيد العلم الاستدلالي فلا يصح جعله داخلا تحت
المتواتر المحكوم عليه بانه يوجب العلم الضروري اللهم الا ان يقال ان ذلك الحكم ايضا بطريق المسامحة اي يوجب العلم الضروري او ما في
حكمه قوله وحاصل الجواب ان الحصر مبني آه يعني خلاصة الجواب ان حصر الخبر الصادق في النوعين مبني على التجوز فان المراد
المتواتر وما في حكمه وخبر الرسول وما في حكمه لا على التحقيق اذ هو في الحقيقة خمسة انواع وفيه اشارة الى ان مقصود الشارح ره
ادخال خبر الله تعالى والملك في خبر الرسول وخبر اهل الاجماع في المتواتر بيان ان الحصر مبني على المسامحة تارة بارادة ما في حكمهما سواء
[illegible] على ما قرره وعلى طريق آخر بان يرجع خبر الاجماع الى خبر الرسول فانه خبر الاجماع بعينه خبر الرسول
[illegible] الاجماع ويمكن اخراجه عن المقسم اذ ليس هو مفيدا بالنسبة الى عامة الخلق بل بالنسبة الى الخواص الذين

يعلمون الاجماع وكيفيته كذا قيل قوله ان قلت هذا آه يعني قد سبق في وجه حصر اسباب العلم في ثلثة ان العقل السبب
آلة غير المدرك حيث قال السبب ان كان من الخارج فهو الخبر والا فان كان آلة غير المدرك فهو الحواس والا اي ان
لم يكن آلة غير المدرك فهو العقل وتعريف العقل يدل على انه آلة غير المدرك لانه قال قوة للنفس بها تستعد فالصريح
في ان المدرك النفس والعقل واسطة في ادراكها مغائر لها ضرورة ان قوة الشئ ليست عينه قوله قلت اه حاصل الجواب
انا لا نسلم انه يفهم من التعريف ان العقل آلة للنفس فان المفهوم منه ان العقل قوة ووصف للنفس بها تستعد للادراك
ووصف الشئ لا يسمى آلة له اصلا اذ لا يقال في العرف واللغة ان حرارة النار آلة لاحراقه بل انما يطلق الآلة على الامر
الذي هو مغائر للفاعل في الوجود وواسطة بين وصول اثره الى منفعله واما اطلاق الآلة على العلوم الآلية كالمنطق
فان المنطق صفة للنفس والنفس مدركة بالعلوم بسبب المنطق مثلا مع انها من اوصاف النفس فلعله اطلاق مجازي
والا فان النفس ليست فاعلة للعلوم الغير الآلية فيكون تلك العلوم واسطة في وصول اثرها اليها لكن يقي ان
اطلاق الآلة على العقل بمعنى القوة شائع في عباراتهم كما وقع في الكشف الكبير في بحث الاهلية مرارا كثيرة واما ان
يكون حينئذ ذكر غير المدرك في وجه الحصر مستدركا اذ يكفي ان يقال ان كان السبب خارجا فهو الخبر والا فان كان
آلة فهو الحواس وان لم يكن آلة فهو العقل فالظاهر من عبارة الشارح ان مقصوده نفي كونه غير المدرك وان النفي
متوجه الى القيد وانما نفي التغير عنه مسامحة باعتبار ان له دخلا تاما في الادراك فانه سلطان القوى المدركة فكانه
المدرك ونظيره قولهم القدرة صفة مؤثرة على وفق الارادة كذا افاده بعض الافاضل ولا يخلو عن تعسف قوله واما
حمل الغير على المصطلح فبعيد اي واما الجواب عن السؤال المذكور بان المراد بالغير المذكور في وجه الحصر الغير المصطلح
وهو ما يمكن انفكاكه عن الآخر في الوجود فالمعنى ان لم يكن آلة يمكن انفكاكه في الوجود عن المدرك فهو العقل ويسلك لا
ان نفي الغيرية عن العقل بهذا المعنى لا ينافي كونه قوة ووصفا للنفس لان وصف الشئ ليس مغائرا له بهذا المعنى
كما انه ليس عينه فبعيد عن الفهم لان المتبادر من اطلاق الغير هو اللغوي اعني ما يكون مغايرا في المفهوم وعلى تقدير
التسليم فهو غير صحيح لان نفي الغيرية بالمعنى المذكور انما هو عن الصفات القديمة واما الصفات المحدثة فمغايرة للموصوف فانها
لا نه يمكن وجودها مع عدم الآخر بان يعدم الصفة ويبقى الموصوف على ما سيجئ بالتفصيل انشاء الله تعالى والعقل من النفس كذلك
قوله هو النفس بعينها اذ هي التي يدرك بها الغائبات والمحسوسات جميعا واما العقل المغاير للنفس فلا يدرك به الا الغائبات
اذ ادراك المحسوسات بالحواس نعم الحكم بتوسطه يدرك به صريح في انه مغاير للنفس لان النفس مدرك لا مدرك به العلم الا ان يقال
بالمغايرة الاعتبارية او يجعل الباء زائدة من قبيل كفى بالله وكيلا وذلك ان تعرف قوله يدرك على صيغة المعلوم

ويكون مستندا الى الغائبات ويحصل الادراك بمعنى الانكشاف والباء في قوله به للتعدية فيكون المعنى جوهر ينكشف به الغائبات
بالوسائط آه واعلم ان الشارح ذكر في التلويح في مبحث الاهلية ان العقل يطلق على القوة التي بها الادراك وعلى
الجوهر المجرد الغير المتعلق بالجسم تعلق التدبير والتصرف وهو المشار اليه بقوله عليه السلام اول ما خلق الله العقل
وان حال نفوسنا بالقياس اليه كحال ابصارنا بالاضافة الى الشمس كما ان بافاضة نور الشمس يدرك المبصرات كذلك
بافاضة نوره يدرك المعقولات فالاظهر ان يجعل التعريف المذكور تعريفا للعقل بهذا المعنى وانما ضعفه لانه بهذا المعنى
ليس مرادا ههنا لان الكلام في العقل الذي هو من صفات المكلف وسبب لحصول علمه **قوله** والعرف واللغة على
مغايرتهما آه يعني ان العرف واللغة يدلان على مغايرة العقل والنفس فلذلك قال قيل اشارة الى ضعفه قوله
هذا انما يتم لو كان القائل بهذا المعنى منكرا لاطلاق العقل على القوة المذكورة اما لو كان قائلا بها يكون
مقصوده من هذا التعريف انه يطلق العقل على النفس ايضا كما يطلق على قوتها كما يدل عليه قوله عليه السلام
اول ما خلق الله العقل فقال له اقبل فاقبل الحديث وقوله عم ان الله تعالى خلق العقل في احسن صورة فقال اقبل
فاقبل فقال ادبر فادبر فقال انت اكرم خلق بك اكرم وبك اهين وبك اعذب وبك اثيب فالاولى ان يقال
انما اورد الشارح بقيل اشارة الى انه بهذا المعنى غير مراد ههنا لانه بهذا المعنى ليس سببا للعلم **قوله** عدم تقييده
آه يعني عدم تقييد العلم بالضروري او الاستدلالي او نحوهما بان يقول يفيد العلم في الالهيات او في معرفة
الصانع مع اتيانه معرفا بلام الاستغراق اشارة الى العموم يعني انه سبب لجميع انواع العلوم فاندفع ما قال
الفاضل المحشي من ان عدم تقييده اشارة الى الاطلاق لا الى العموم لان معنى الاطلاق هو عدم التقييد ومعنى
العموم هو الاستغراق والذي يفهم من عدم تقييده هو الاول دون الثاني **قوله** نفيه للفرق المخالفين فتخصيص الشارح
السمنية وبعض الفلاسفة قاصر لان المخالفين فرق الاولى منهم المنكرون لافادته مطلقا والثانية المنكرون لافادته
فيما سوى الهندسيات والحسابيات والثالثة لافادته في النظريات فقط والرابعة لافادته في الالهيات فقط
والخامسة لافادته في معرفة الله فقط **قوله** هذا دليل لبعض الفلاسفة آه يعني ان المراد بقوله بناء على كثرة الاختلاف آه كثرته
في الالهيات فهو دليل الفلاسفة المنكرين لافادته فيها فقط كما هو المذكور في المواقف وليس دليلا للسمنية لان دعواهم عام
يشمل جميع النظريات من الهندسيات والحسابيات وغيرهما والدليل مختص بما عدا الهيات اذ لا كثرة اختلاف فيها فلو حمل
على دليل السمنية يكون تقريبا لدعواهم **قوله** لان هذه النسبة لما كان قولهم النظر الصحيح لا يفيد العلم في الالهيات بحسب الظاهر مسئلة
من [illegible] الالهيات [illegible] افادة النظر للعلم بهذه النسبة لا يكون مناقضا لدعواهم [illegible] كونه من الالهيات

قوله لان هذا النسبة عدم المعلومية آه لتحقق التناقض وحاصله ان هذا الحكم في الحقيقة حكم من الالهيات لانه راجع
الى ذات الله وصفاته لا العلم بالنظر فيكون النظر فيه بانه لو كان ذات الله وصفاته معلوما بالنظر لما كثر الاختلاف
وتناقض الآراء فيه لكن اللازم منتف فالملزوم مثله نظرا في الالهيات فلو كان مفيدا للعلم به لكان النظر مفيدا للعلم في
الالهيات فيتناقض والفرق بين الاحكام الايجابية والسلبية في افادة النظر مما لا يصغى لسماعه آذان الكرام قوله
لكن يرد آه يعني يرد على هذا الجواب انه انما يلزم التناقض لو ادعوا ان النظر لا يفيد شيئا من الظن والعلم واما اذا
اعترفوا بافادة الظن على ما نقله الامام من انه لا نزاع لاحد في افادة الظن وانما الخلاف في افادة اليقين فلا تناقض
لان لهم ان يقولوا ان نظرنا هذا يفيد الظن بان النظر لا يفيد اليقين في الالهيات لا العلم بها حتى يتناقض قوله
يرد عليه آه حاصله انا لا نسلم انه لو افاد شيئا لم يكن فاسدا لجواز ان يكون فاسدا في نفسه ومفيدا لالزام الخصم فانه
معترف بان النظر يفيد العلم فهذا ايضا نظر فيفيد العلم عنده بانه لا يفيد العلم والحجج الالزامية اعني المركبة من المقدمات
المسلمة عند الخصم شائعة في الكتب والقول بعدم افادة الالزام لعدم صدقه في نفس الامر قول بلا دليل لا يعبأ به قوله
هذا انما ينفي العلم آه اشارة الى ايراد اعتراض على قوله فان قيل آه حاصله ان هذه الشبهة لا تستلزم المدعى لانها على تقدير
تمامها انما تدل على امتناع العلم بان النظر يفيد العلم لا انه ليس مفيدا في نفسه لان حاصلها ان كون النظر مفيدا
للعلم لا يمكن ان يكون ضروريا حاصلا بدون الاستدلال ولا ان يكون نظريا حاصلا بالاستدلال ولا شك انه
انما يلزم منه ان لا يكون كون النظر مفيدا حاصلا لنا اصلا وهو لا يستلزم عدم كونه مفيدا في نفسه والمدعى الثاني
قوله لكن القائل بنفيها آه اشارة الى دفع الاعتراض المذكور يعني ان القائل بالافادة يدعي العلم بها ايضا في
المقصود الاستدلال وهو انما يترتب على العلم ولانه لا يمكن دعوى الشيء بدون العلم به والمنكر ينكرهما معا اي يدعي ان كون النظر
مفيدا غير معلوم لنا وانتفاء هذا المجموع اما بانتفاء نفس الافادة او بانتفاء العلم بها فاذا افادت الشبهة المذكورة
انتفاء العلم ثبت مدعى المنكر وخلاصة الجواب انا لا نسلم ان مدعى المنكر نفي نفس الافادة بل نفي العلم بالافادة وهو اما بعدم
الافادة او بعدم العلم بها ولا يخفى عليك انه لو تم هذه الشبهة لزم ثبوت نقيض ما ادعى المنكر الا ان يدعي الظن في العلم
قوله اي اثبات افادة النظر آه يعني ان الكلام على تقدير المضاف والمعنى انه يلزم اثبات افادة النظر المخصوص العلم
بافادة ذلك النظر المخصوص لان اثبات القضية الكلية القائلة اعني كل نظر صحيح مفيد للعلم بالنظر المخصوص موقوف على افادة
العلم بها ولا شك ان حكم هذا النظر اعني كونه مفيدا مندرج تحت الكلية المذكورة فاثبات تلك الكلية بالنظر المخصوص يستلزم
اثبات حكم هذا المخصوص يعني افادة العلم وانه اثبات الشيء بنفسه قوله وقد يقال آه حاصل هذا الجواب ان اللازم

ما سبق اثبات افادة النظر المخصوص بافادة النظر المخصوص لانم انه اثبات الشئ بنفسه لان معنى اثبات الحكم بالنظر انما
العلم به يستفاد من النظر بان يعلم المقدمات مرتبة فيعلم الحكم وهذا انما يتوقف على كون النظر مفيدا لا على العلم بافادته
الا ترى انا نحصل كثيرا من النتائج بالانظار الصحيحة مع الغفلة عن العلم بكونها مفيدة للعلم فاللازم على تقدير اثبات تلك
القضية الكلية بالنظر المخصوص استفادة العلم بان النظر المخصوص مفيد من نفس الحكم بكونه مفيدا ولا خلل في استفادة
العلم بالافادة من نفس افادته لعدم لزوم اثبات الشئ بنفسه قوله وقد زيفه الشارح آه وحاصل تزييفه ان العلم
بان النظر مفيد انما يستفاد من العلم بذلك النظر والعلم بافادته فيلزم استفادة العلم بافادته من العلم بافادته
فيعود المحذور لان النتيجة لازمة للدليل والعلم باللازم انما يلزم من العلم بالملزوم والعلم بتحقق اللزوم ولذا شرط الشيخ
في الانتاج بالفعل بكيفية اندراج الاصغر تحت الاوسط ليتحقق له العلم بكيفية افادته وما ذكرتم من انا نحصل كثيرا من
العلوم بانظار صحيحة مع الغفلة عن العلم بكونها مفيدة لا يدل على عدم العلم بالافادة بل على عدم العلم بالعلم
بالافادة كيف ولو لم يكن العلم بالافادة لما حكمنا بافادتها لتلك النتائج قوله اي توقف الشئ على نفسه اه يعني
ليس المراد من الدور معناه الحقيقي وهو توقف الشئ على ما يتوقف عليه لعدم وجود التوقف من الجانبين ههنا
بل المراد لازمه اعني توقف الشئ على نفسه وهو اللازم من توقف افادة النظر على افادته قال بعض الفضلاء
معنى قوله وانه دور انه يستلزم الدور الحقيقي لان العلم بان كل نظر صحيح مفيد على تقدير اثباته بالنظر المخصوص
موقوف على العلم بافادتها والحال ان العلم بافادة هذا النظر على تقدير اثباته بالنظر المخصوص موقوف على العلم
بتلك الكلية لانه من فروعها والعلم بالفرع مستفاد من العلم بالاصل بضم الصغرى السهلة الحصول اليه بان يقال
هذا النظر صحيح وكل نظر صحيح مفيد فهذا مفيد فلا حاجة الى حمل الدور على معناه المجازي اقول فيه بحث لانا لا نم
ان العلم بافادة النظر المخصوص موقوف على العلم بتلك الكلية وكون العلم بالفرع مستفادا من الاصل بضم الكبرى الى الصغرى
السهلة الحصول انما يدل على استلزامه اياه واين الاستلزام من التوقف فان العلم بالنتيجة مستفاد من الدليل المعين
فليس موقوفا عليه لجواز ان يحصل بوجه آخر نعم توقف الشئ على نفسه لازم لانا اذا اثبتنا الكلية بالنظر المخصوص فقد
اثبتنا حكمه بنفسه فذلك ليس بدور حقيقة فلذا حمل المحشي على المعنى المجازي قوله ما حصله انا اثبت الكلية يعني لا نم
انه يلزم من اثبات افادة النظر بافادة النظر اثبات الشئ بنفسه لان المثبت هو افادة النظر من حيث كونه نظرا
والمثبت هو افادته من حيث ذاته لانا اثبتت القضية الكلية القائلة بان كل نظر صحيح مفيد بالقضية الشخصية القائلة
بان [illegible] من حيث ذاته مفيد فالمثبت لتلك الكلية هو النظر المخصوص من حيث ذاته من غير ان يكون ملحوظا

بعنوان النظر المخصوص حتی لو فرض انه لیس من افراد النظر کان ایضا مثبتا لتلک الکلیة فیکون الموقوف علیه افادته من حیث ذاته والاالزم من اثبات تلک الکلیة بالقضیة الشخصیة اثبات الحکم بافادة النظر المخصوص من حیث کونه نظرا الا ان اندراج هذا النظر تحتها من حیث کونه نظرا فیکون الموقوف افادته من حیث کونه نظرا و لا خلل فیه لتغایر المثبت والمثبت بالاعتبار و هذا خلاصة الجواب و اما بیان انه یجوز ان تکون القضیة الشخصیة من حیث اخذه بعنوان شخصیة ضروریا و بعنوان کلیة نظریا فلا دخل له فی الجواب و لذا لم یتعرض له الشارح و المقصود منه دفع ما توهم من ان هذه القضیة الشخصیة لا تکون ضروریة لاندراجها تحت تلک الکلیة فتکون نظریة ثابتة بافادة نظر آخر بها و یتکلم فیه ایضا فاما ان ینتهی الی ما یثبت بدیهة ولو فیلزم الدور او التسلسل و حاصل الدفع ان تلک القضیة الشخصیة ضروریة اذا اخذ موضوعها من حیث ذاته مع قطع النظر عن کونه نظرا و هی بهذا الاعتبار مثبتة علی صیغة اسم الفاعل غیر مندرجة تحت الکلیة و نظریة اذا اخذ موضوعه بعنوان الکلیة من حیث کونه نظرا و هی بهذا الاعتبار مثبتة علی صیغة اسم المفعول مندرجة تحت الکلیة و لا محذور فی ذلک فان القضیة تختلف بداهة وکسبا باختلاف العنوان فان قولنا خالق العالم موجود کسبی و قولنا واجب الوجود موجود بدیهی قوله الاول آه یعنی ان قوله باول التوجه یدل علی ان المراد لا احتیاج الی سبب اصلا و قوله من غیر احتیاج الی الفکر یدل علی ان المراد لا احتیاج الی النظر فاول تفسیر البداهة مناف للآخر فالاولی ان یقال لا احتیاج الی سبب اصلا او العلم الحاصل باول التوجه لا احتیاج الی سبب اصلا من الاسباب سوی التوجه و انما قال هو الاولی لانه یمکن ان یقال ان المراد بالفکر المعنی اللغوی فالمعنی من غیر احتیاج الی ملاحظة امر آخر من فکر او احساس او حدس او تجربة قوله وحمله تفسیر الاول آه یعنی حمل قوله من غیر احتیاج الی الفکر تفسیرا وبیانا لاول التوجه فلیس المراد باول التوجه ان لا یتوجه الی شیء اصلا کما یفهم منه ظاهرا بل ان لا یحتاج الی الفکر والترتیب لا یلائمه تقریر الشارح لانه یدل علی ان المراد بالضروری ما لا یکون لمباشرة الاسباب مدخل فی حصوله حیث فسر الاکتسابی المقابل له بما یکون لمباشرة الاسباب مدخل فی حصوله و لا یصح ان یقال ان ما حصل من غیر فکر و نظر فهو حاصل بدون مباشرة الاسباب لجواز ان یکون حصوله بالحدس او التجربة الحاصلتین باستعمال الحس قال بعض الافاضل فیه بحث لان ما حصل بالحدس او التجربة خارج عن المقسم فان کل ذلک مما یتعلق بما سوى العقل من الحس والتکرار اقول هذا مخالف لما مر فی وجه حصر الاسباب فی الثلثة من ان المحسوسات والتجربیات والبدیهیات والنظریات مرجع الکل الی العقل فاذا المنقسم الی العلم الا بمجرد الالتفات او بانضمام حدس او تجربة او ترتیب مقدمات فانه صریح فی ان ما ثبت بالحدس او التجربة داخل فیما ثبت بالعقل و انما قال لا یلائم التقریر لیشمل ما لا یلائم تقریره

البعض من ان ما يحصل بعد استعمال الحس فهو حاصل بدون مباشرة الاسباب يعني ان مباشرة الاسباب ليس مستقلا في حصوله
كما لا يخفى قوله الظاهر من عبارة المص آه يعني ان الظاهر من مجموع عبارة المص وتقرير الشارح حيث ذكر المص الضروري
في مقابلة الاكتسابي وفسر الشارح بالحاصل بمباشرة الاسباب بالاختيار ان الضروري ههنا في مقابلة الاكتسابي
المفسر بما ذكر ومعناه ما لا يكون حصوله بمباشرة الاسباب هو الموعود بقوله وستعرفه قوله ويرد عليه الخ اي يرد
على ما هو الظاهر ان المثال الذي ذكره للضروري ليس موافقا له بالمعنى المذكور لان حصوله موقوف على الالتفات
المقدور وتصور الطرفين المقدور لكونه كسبيا فلا يصدق عليه انه حاصل بدون مباشرة الاسباب بالاختيار قيل
ان المراد بما لا يكون تحصيله مقدورا بعد الالتفات وتصور الطرفين كما يشير اليه تمثيله لمباشرة الاسباب بصرف
النظر في الاستدلاليات وتقليب الحدقة والاصغاء في الحسيات ولا يخفى انه تكلف مع انه يلزم ان يكون الضروري
والكسبي قسمين للتصديق دون التصور والاصطلاح على خلافه قوله وانه يلزم آه عطف على قوله ان المثال الذي ذكره
اي يرد على ما هو الظاهر انه يلزم على تقدير ان يكون الضروري ما يكون حاصلا بدون مباشرة الاسباب ان يكون حال البعض من العلوم
من التجربيات والحدسيات متروك البيان مع انه من العلم الثابت بالعقل على ما صرح به الشارح في وجه حصر الاسباب
ضرورة انه ليس بضروري لعدم حصوله باول التوجه لتوقفه على الحدس والتجربة ولا كسبي لعدم حصوله بالاستدلال
والكسبي من العلم الثابت بالعقل ما ثبت بالاستدلال بما ذكرنا ظهر ضعف ما قاله الفاضل الچلبي من انا لا نسلم ان الحدسيات
والتجربيات متروك البيان لدخولها في الكسبي فان المراد بالكسبي ما يكون لمباشرة الاسباب مدخل فيه ولا شك ان
استعمال الحس وتكرار المشاهدة له مدخل فيها على ما بين في محله لان الكسبي من العلم الثابت بالعقل ما يكون بالاستدلال
كما يدل عليه قول المص وما ثبت منه بالاستدلال فهو اكتسابي وان كان الكسبي المطلق ما يكون حاصلا بمباشرة
سبب من الاسباب فتامل اقول ويمكن ان يقال ان التجربيات والحدسيات داخلة في الضروري لان حصولها
وان كان بواسطة الحدس والتجربة لكن توسطها غير ملحوظ عند المشايخ لعدم تعلق غرضهم بتفاصيلها على ما مر في وجه
حصر الاسباب لذا جعلوها مما ثبت بالعقل وان كان لاستعانة الحدس والتجربة مدخل فيها قوله فالاولى آه يعني
الاولى ان المراد بالبداهة عدم توسط النظر فالمعنى ما ثبت منه بدون توسط النظر فهو ضروري فيشمل الوجدانيات والحدسيات
والتجربيات وقضايا قياساتها معها ويكون الاستدلالي والاكتسابي مترادفين وانما قال فالاولى اشارة الى ان ما
ذكره الشارح ايضا يصح بحمل التوجه على ما بينا قوله لكنها عبارة آه يعني ان المراد العلم الحاصل بقرينة ان الضروري من اقسام العلم
الكاشف والمحدث يستلزم الحصول لا العلم الحاصل وما من شانه الحصول وان لم يحصل فلا يرد النقض بالعلم بحقيقة

الواجب فانه وان كان يصدق عليه انه علم من شانه الحصول وليس تحصيله مقدورا للبشر على ما هو مذهب اهل الحق
من ان العلم بحقيقة الواجب ممكن غير حاصل بمباشرة الاسباب يعني انه لم يجر عادته تعالى بخلقه بعد استعمال اسباب العلم الا ان حقيقته
ليس بحاصل بالفعل فمن قال ان النقض بالعلم بحقيقة الواجب ناظر على مذهب من قال انه يمتنع العلم بحقيقة الواجب
لم يأت بشيء لان القائل بامتناع العلم بحقيقة الواجب الحكماء وبعض من المتاخرين والمعرفون بهذا التعريف جمهور
المتكلمين قال بعض الفضلاء الحصول معتبر في ماهية العلم ولا حاجة الى التقييد بالحاصل واطلاق العلم على ما ليس بحاصل
لا يجوز سيما على ما ليس من شانه ان يحصل انتهى اقول اعتبار الحصول في ماهية العلم انما يظهر على ما عرفه الحكماء من انه
الصورة الحاصلة واما على ما عرفه المتكلمون من انه صفة توجب تميزا او ينكشف به آه فغير ظاهر لجواز ان يكون تلك الصفة
حاصلة او غير حاصلة وعلى تقدير التسليم فاطلاق العلم على ما من شانه الحصول مسامحة شائعة فيما بينهم فيجوز ان يكون
التقييد لدفع ذلك الايهام واما ان حقيقة الواجب ليس من شانه الحصول فهو مذهب الحكماء وبعض المتكلمين والجمهور على
خلافه كما صرح به في شرح المواقف قوله لكن يرد آه يعني ان شارح المواقف عرف الضروري بما عرفه الشارح وادرج
الحسيات فيه وبين وجه الاندراج بان الحسيات ليست حاصلة بمجرد الاحساس المقدور لنا والا لحصل الجزم
في جميع المواد مع تخلفه في وجدان الصفراوي السكر مرا وجزئية الاحوال لواحد شخصين ونحو ذلك بل لا بد في
حصولها مع الاحساس من امور اخر يضطر العقل الى الجزم بسبب تحقق تلك الامور في بعض المواضع دون بعض وتلك
الامور غير مقدورة لنا اذ لا نعلم تفاصيلها ولا زمان حصولها حصلت قبل الاحساس او مع الاحساس ولا كيفية
حصولها فلو كانت مقدورة لنا لكانت معلومة بخلاف النظريات فانها حاصلة بمجرد النظر المقدور لنا وليس لامر آخر
مدخل فيها والقول بانه يجوز ههنا ان يكون امور يتوقف عليها حصول الجزم ولا نعلمها مفصلة مخالف لصريح العقل
والا لجاز ان يكون البديهيات الاولية ايضا موقوفة على امور لا نعلمها وفيما قررنا لك اشارة الى دفع شبهة
اوردت في هذا المقام تركناها صونا عن اطالة المرام قوله وجوابه ان الشارح آه حاصله ان من ادرج الحسيات
في الضروري عرفه بما لا يكون القدرة مستقلة في حصوله والكسبي عرفه بما يكون القدرة مستقلة فيه فيدخل الحسيات في الضروري
لتوقفها على امور غير مقدورة كما مر ومن ادرج الحسيات في الكسبي عرفه بما يكون للقدرة دخل في حصوله والضروري
بما لا يكون كذلك فيدخل الحسيات في الكسبي لحصولها بالاحساس المقدور فان قيل كون القدرة مستقلة في
الحصول خلاف المذهب وايضا النظريات قد يتوقف على مبادي ضرورية فلا يكون القدرة مستقلة في حصولها
لتوقفها على المبادي الغير المقدورة قلنا المراد بالاستقلال الاستقلال عادة بمعنى ان الكسبي يتوقف على مجرد قدرتنا عادة

والضروري ليس كذلك وعن الثاني ان اللازم مما ذكر ان تكون الامور التي يتوقف عليها العلم الكسبي غير مقدورة
او ان يكون نفس العلم به غير مقدورة قوله وجه التناقض آه حاصله انه جعل الضروري اولا مقابلا للكسبي ثم جعله قسما من
قسميه اعني الحاصل بنظر العقل فيلزم كون قسيم الشيء قسما من قسمه وهو يستلزم التناقض اذ يستفاد من الاول ان الضروري
ليس باكتسابي ومن الثاني انه اكتسابي وحاصل الدفع منع لزوم ما ذكر للتغاير بين التقسيم والتقسيم قوله وليت
شعري آه يعني ان دفع التناقض فرع تخيله منها لا يتخيل التناقض ان جعل الضروري لمعنى واحد هو مقابل الاكتسابي
لانه انما يلزم لو كان المفهوم من عبارة البداية ان الحاصل بنظر العقل المنقسم الى الضروري والاستدلالي قسم من المقابل
له وليس كذلك لانه قد مر انه لا يتصور حصول العلم سواء كان ضروريا او نظريا بدون سبب من الاسباب فمراد البداية
قسم العلم الحاصل بسبب من الاسباب الى ما يحدثه الله تعالى في العبد بلا توسط اختياره وصرف اسبابه والى ما يحدثه بتوسط
الاختيار وصرف الاسباب ثم قسم مطلق الاسباب الثلاثة المباشرة وغيرها المتحققة في الضروري والاستدلالي
على ما هو الظاهر من قوله واسبابه اي اسباب العلم من غير تقييد بالمباشرة وغيرها الى ثلثة اقسام ثم قسم الحاصل
بالسبب الخاص منها وهو نظر العقل اي توجهه بلا قصد الى الضروري والاستدلالي ولا شك انه لا يلزم من ذلك كون
قسيم الشيء قسما منه اذ ليس نظر العقل من الاسباب المباشرة حتى يكون العلم الحاصل به علما حاصلا بالسبب المباشرة
فيكون مع اختلافي الكسبي يكون الضروري قسما منه فيلزم التناقض بل هو شامل لنظر العقل وتوجهه الذي لا يكون على
وجه المباشرة كما في الوجدانيات كالعلم بوجوده وتغير احواله فانها حاصلة بملاحظة العقل التي ليست بمقدورة للعبد
ويكون على وجه المباشرة كما في النظريات والبديهيات التي سوى الوجدانيات فانها حاصلة بملاحظة العقل التي
هي حاصلة بالقصد والاختيار فما حصل منه بدون المباشرة يكون ضروريا وما حصل منه بالمباشرة يكون نظريا
بالمعنيين المذكورين وهذا نهاية تحرير كلام المحشي قوله ولو سلم آه ان المقسم هو الاسباب المباشرة لكنه يجوز ان يكون
بين المقسم والقيود التي حصلت الاقسام المختلفة بسببها عموم من وجه فيجوز ان يكون نظر العقل الذي لاجل التقييد بالسبب
المباشر حصل منه قسم اعم من وجه من السبب المباشر فان نظر العقل يتحقق في الوجدانيات وليس بسبب المباشرة والسبب
المباشر يتحقق في الحسيات والخبر الصادق وليس بنظر العقل ومع كلاهما يتحققان في النظريات والمقسم الضروري والاستدلالي
في قوله ثم الحاصل بنظر العقل ضروري [illegible] اول التوجيه آه هو العلم الحاصل بالاعم اي بنظر العقل الاعم الشامل للسبب المباشر
وغيره فلا يكون الضروري داخلا في الكسبي فلا يلزم التناقض اصلا وبما حررنا لك اندفع ما قيل لا يجوز ان يكون بين المقسم
والقيد عموم من وجه بل يعرف ذلك من ملاحظة مفهوم التقسيم المراد بقولنا الحيوان اما ابيض او اسود والحيوان اما حيوان

ابيض او حيوان اسود لانه وان لم يجز ان يكون بين المقسم والاقسام عموم من وجه لكنه جائز بين المقسم وقيود الاقسام
بل متحقق الا ترى ان الابيض الذي هو قيد محصل لقسم الحيوان اعم من وجه من الحيوان هذا القدر يكفي كما لا يخفى
قوله نعم يرد على التقسيم الثاني آه يعني نعم ان الضروري في التقسيم الثاني محمول على ما يحصل بدون فكر لكن لا بسبب
انه لو لم يحمل عليه يلزم التناقض بل لاجل انه لو حمل على ما يحصل باول التوجه من غير سبب مباشر لم يصح حصر
ما يحصل بنظر العقل في الضروري والاستدلالي لخروج الحدسيات والتجربيات ضرورة انهما حصلتا بنظر العقل وليستا
داخلتين في الضروري لعدم حصولهما باول التوجه لتوقفهما على الحدس والتجربة ولا في الاستدلالي لعدم احتياجهما
الى نوع فكر يحتاج في دفعه الى حمل قوله من غير احتياج الى تفكر تفسير الاول التوجه بتحصيل الضروري على معنى
آخر وهو ما يحصل بدون فكر فالباعث على حمل الضروري على معنى آخر ليس لزوم التناقض على ما ظن بل لعدم استقامة الحصر
انما لم يحمل التفكر في قوله من غير احتياج الى تفكر على المعنى اللغوي اي من غير احتياج الى سبب من اسباب
المباشرة فيكون الحدسيات والتجربيات داخلة في الاستدلالي ولم يحمل الضروري على معنى ثان لان المتبادر من
الضروري الحاصل باول التوجه بقوله الكل اعظم من الجزء يابى عن ذلك لاحتياجه الى الالتفات المقدور وتصور
الطرفين المقدور باختيارنا لك ظهر ان ما قاله الفاضل المحشي وانت خبير بان هذا الكلام اعتراف منه بان
الحدسيات والتجربيات وسائر الضروريات المقدورة كانت داخلة في الضروري ولا شك ان الضروري
باعتبار كونه مقدورا حاصلا بمباشرة الاسباب قسم من الاكتسابي وقد كان الضروري مباينا للاكتسابي فيلزم ان يكون
قسيم الشيء قسما منه فيحتاج الى جواب الشارح بعيد عن المقصود بمراحل اذ ليس المقصود ان الضروري بالمعنى الاول
شامل للحدسيات والتجربيات والضروريات المقدورة بل مقصوده ان ما ذكره الشارح من ان في حمل الضروريات
على المعنى الثاني دفعا للتناقض ليس بصحيح لعدم التناقض في كلامه بل فيه دفع لبطلان الحصر هذا من ذاك
واعلم ان المقصود المحشي صرح له وليت شعري كيف يتخيل التناقض ان من لاحظ عبارة البداية كما ينبغي لا يتخيل
التناقض الذي يفضي الى اعتبار المعنيين للضروري نعم فيه ايهام التناقض لكنه يرتفع بادنى تامل قوله فيحتاج
الى دفعه آه يعني لو كان الالهام من الاسباب المفيدة للعلم بالنسبة الى عامة الخلق لبطل حصر الاسباب العامة
في الثلثة ويحتاج في دفعه الى ما يحتاج في دفع النقض بالحدس والتجربة والوجدان وهو انه ليس الغرض متعلقا
بتفاصيلها وكان الحاكم في جميع ذلك العقل فلا يرد ومع العقل وان كان باستعانة الحدس والتجربة والوجدان
والالهام لكنه ليس سببا لعامة الخلق فيكون داخلا في المقسم اعني المقسم الاسباب العامة لسائر الخلق فلا

احتیاج فی دفعه الی ما ذکر قال الشارح الا ان تخصیص الصحة آه لان الالهام لیس من اسباب المعرفة لفساد ای
ایضا والتخصیص یوهم کونها من اسبابها قوله وجوابه انه خلاف الظاهر لان المتبادر من اطلاق الصحة ضد الفساد
والمرض قوله وفیه استدراک آه لانه یکفی ان یقال من اسباب المعرفة بالشیٔ قیل المعرفة یشمل التصور والتصدیق
والکلام ههنا فی التصدیق فادرج لفظ الصحة اشارة الی هذا قوله وایهام خلاف المقصود لان الصحة یقال
علی ما یقابل الفساد وعلی ما یقابل المرض وعلی الثبوت وعلی مطابقة الشیٔ للواقع بمعنی ارادة الثبوت منها
بلا قرینة ایهام خلاف المقصود وقیل المراد بالشیٔ الحکم الذی هو الوقوع واللا وقوع ومعنی صحته مطابقته للواقع وقد
فسرها فی شرح المقاصد بیان تحقیق معنی الصدق والکذب بهذا المعنی فیظهر صحة الصحة وفائدة ادراجها الاشارة
الی ان المراد بالمعرفة التصدیق فتدبر ولا یخفی ان ما ذکره المحشی بقوله وجوابه یرد علیه فان حمله علی معنی المطابقة
خلاف المتبادر ومع ذلک فیه استدراک لانه اذا کان المعرفة بمعنی العلم یکون المطابقة معتبرة فی مفهومه ایهام خلاف
المقصود قوله کلمة کان ههنا غیر مرضیة لانه جزم الشارح فیما سبق بان العلم عندهم لا یطلق علی غیر الیقینیات
حیث حمل التجلی علی الانکشاف التام بمعنی عدم احتمال النقیض حالا ومآلا فلا معنی لایراد کلمة کان المشعرة
بالظن قوله فتأمل وجه التأمل ان عبارة المصنف لا یدل علیه صریحا والعلم قد یطلق بمعنی الادراک مطلقا فیشملها علی
معنی المشهور بقوله فیما سبق ولکن ینبغی ان یحمل التجلی آه حیث عمم التعریف او لاخصصه ثانیا فان قیل حصر الاسباب
فی الثلثة قرینة صریحة علی ان لیس المراد بالعلم مطلق الادراک لان اسبابه کثیرة کالحجر المقرون والالهام والحجر الاحاد
والرؤیا قلت یجوز ان یکون الحصر للاسباب المتعددة بها المفیدة للعلم بلا تخلف وهذا القدر کاف لایراد کلمة کان
قوله اشارة الی وجه التسمیة ای انما ذکر هذا القید فی التعریف اشارة الی وجه التسمیة والمناسبة فان العالم مشتق
من العلم بمعنی العلامة غلب فیما یعلم به کالخاتم لما یختم به ثم سمی به ما سوی الله تعالی من الموجودات لانه یعلم به الصانع
قوله لیس من التعریف ای لیس جزء من التعریف حقیقة عند الشارح والا یلزم الاستدراک لانه حمل الغیر علی
المعنی المصطلح فخرج الصفات وصار التعریف جامعا ومانعا بدونه والمشهور انه جزء منه بناء علی حمل الغیر علی المعنی
الاعم لیخرج الصفات به اولئلا یتوهم خروج الصفات به او لیعلم به الصانع وظنی ان المشهور اولی لان حمل الغیر علی المصطلح بعید عن الفهم
علی تقدیر ان یعلم یلزم استدراک قوله من الموجودات لان الغیر المصطلح لا یطلق عندهم الا علی الموجود قوله یقال عالم الاجسام
اشارة الی ان المراد آه یعنی لما کان تعریف العالم بما ذکر هو ههنا بخلاف المقصود من جهتین الاول جواز اطلاق العالم علی
[illegible] الموجودة بالذات والثانی اختصاص اطلاقه علی المجموع حیث اورد صیغة الجمع وقال من موجودات [illegible]

ازاله بقوله يقال عالم الاجسام فان في اتيان الامثلة من الاجناس اشارة الى عدم جواز اطلاقه على المجموع
فحينئذ معنى قوله من الموجودات من اجناس الموجودات وفي اطلاق العالم على كل واحد من الاجناس اشارة
الى انه اسم موضوع للقدر المشترك اي بين جميع الاجناس اعني كونه ما سوى الله تعالى فان قلت تعدد الوضع
بحسب كل جنس كلفظ العين قول بلا دليل وكذا اصل الوضع عاما والموضوع له خاصا فانه مخصوص بمواضع
عديدة واذا كان موضوعا لمعنى واحد مشترك بين جميع الاجناس يجوز اطلاق العالم على كل واحد من الاجناس
وعلى كلها اطلاق الكلي على جزئياته كاطلاق الانسان على كل واحد من زيد وعمرو وبكر وعلى كلها قوله لا اسم
للكل عطف على قوله اسم للقدر المشترك اي فيه اشارة الى انه ليس اسما للمجموع والا لما صح جمعه كما في قوله تعالى
رب العالمين والقول بالاشتراك بين الكل وكل واحد خلاف الاصل لا يصار اليه بلا ضرورة داعية اليه قال
الشارح في شرح الكشاف هو اسم لكل جنس وليس اسما للمجموع بحيث لا يكون له افراد بل اجزاء فيمتنع جمعه انتهى
كلامه فان قيل عبارة المص صريح في ان العالم اسم للمجموع حيث قال بجميع اجزائه حادث دون جزئياته ففي
تفسير كلام المص بما ذكر نوع حزازة قلنا لا نسلم ذلك فان قوله العالم بجميع اجزائه حادث قضية كلية معناه
كل جنس يطلق عليه مفهوم اسم العالم بجميع اجزائه حادث ففيه اشارة الى ان كل جنس من الاجناس حادث مع حدوث
الاجزاء التي تتركب منها في الخارج ومعنى تركبه منها في الخارج تركب جميع جزئياته منها كما يقال جنس البيت
مركب من الجدران والسقف فهو ابلغ في الرد على الفلاسفة هذا وللفضلاء في توجيه عبارة المص وجوه تركناها
مخافة الاطناب بما ذكرنا وفيه اقرب الى الفهم والصواب قوله على المشهور ان الصورة النوعية الخ المقصود منه دفع ما يتجه
من انه كان على الشارح ان يقول صورها لكن بالنوع والجنس فان الفلاسفة قالوا ان الصورة الجسمية للعناصر قديمة
بنوعها بمعنى ان الصورة الجسمية طبيعة نوعية لا تتعدد الا بامور خارجة عنها من كونها فلكية او عنصرية نارية او هوائية او غيرهما
بحسب توارد افرادها الشخصية فيجوز خلو العناصر عن افرادها الشخصية لا عن طبيعتها النوعية وان الصورة النوعية قديمة بجنسها
بمعنى ان الصورة النوعية طبيعة جنسية متحققة في ضمن انواعها المقتضية للآثار المختلفة غير قديمة بحسب توارد تلك الانواع
عليها فيجوز خلوها عن انواعها بطريق الكون والفساد بان يخلع الهواء صورته النوعية ويلبس الصورة النارية فالجنس محفوظ
ان يكون نوع النار حادثا بسبب الحركات الفلكية عن نوع الهواء ولا يجوز خلوها عن طبيعتها الجنسية وحاصل الدفع ان
المشهور وان كان الصورة النوعية قديمة بالجنس لكن لا يشكل عليه باعتبار الصور الاسطقسات اي العناصر الاربعة فانها
باعتبار تركب الجسم منها تسمى اسطقسات وباعتبار تحليله اليها عناصر امزجة المواليد الثلاثة اعني المعادن والنبات

والحيوانات القديمة بالنوع فانهم صرحوا بان صورة العناصر باقية على حالها في امزجة المواليد ولذا تستحيل كل منها
منها بعد الافتراق بكيفيتها وهي قديمة بالنوع عندهم بحسب توارد افرادها الشخصية من العدم الى الوجود كالحركة
فيلزم قدم الصورة النوعية المتعلقة بكل عنصر بالنوع بحسب توارد افرادها والا لم يكن المواليد قديمة بالنوع فلا معنى
لكون الصور النوعية قديمة بالجنس وتجويز حدوث نوع النار نعم انه يجوز الانقلاب بحسب الكون والفساد في الافراد الشخصية
من كل نوع فكان الشارح ترك ذكر بعض المحققين قال ان الصور مطلقا قديمة بالنوع ميلا الى هذا التحقيق المفهوم من
الاشكال لا وارد بالنوع النوع الاضافي اعني المندرج تحت الاعم فيصدق على الصور النوعية ويكون موافقا للمشهور
قوله قيده بالاضافة آه اي قيد القيام باضافته الى العين اي الممكن احترازا عن قيام الواجب لذاته فان معناه
استغناؤه عن المحل الا ان يكون تحيزه بتبعية ذلا تحيز للواجب قوله ثم لا يخفى آه يعني ان تعريف قيام العين بانه لا
يصدق على المركب من عين وعرض مثلا ثم ذلك العين كالسرير المركب من الخشب والهيئة العارضة لها لسبب التاليف
فانه يصدق عليه انه متحيز بنفسه غير تابع تحيزه لتحيز شيء آخر مع عدم صدق المعرف اعني قيام العين عليه اذ
المشهور انه ليس بعين فكيف يصدق عليه القيام بالذات الحقيقية بل جوابه كما يندفع بما قيل في رفع هذا النقض من ان
الوحدة النوعية معتبرة في تقسيم العالم الى العين والعرض والصورة المعروضة انما هي من اجتماع القسمين لان مبنى الجواب
انما يتم لو قرر عبارة المحشي بانه يتحقق في الصورة المعروضة معنى القيام بالذات فيكون عينا مع انه ليس بعين فيكون
المقصود ابطال انحصار التقسيم وليس كذلك بل مقصوده انه يصدق عليه تعريف قيام العين بالذات ولا يصدق المعرف لانه
بمحض العين هو ليس بعين حينئذ لا فائدة في اعتبار الوحدة النوعية في القسم كما لا يخفى وانما قال المشهور لان بعضهم
ذهبوا الى انه عين فانه عبارة عن الاجزاء المخصوصة التي اعتبرها العقل على وضع هيئة مخصوصة من غير ان يكون الهيئة معتبرة
فانها امر اعتباري غير موجود فكيف يكون جزء الموجود واجيب عن الاشكال المذكور بان معنى التحيز بنفسه ان لا يكون في
عروض التحيز له واسطة في العروض والتحيز لذلك المجموع انما عرض بواسطة جزئه الذي هو العين لا ينقض تعريف قيام العرض
انه لا يصدق على ذلك المركب انه متحيز بواسطة موضوعه بل بواسطة جزئه قوله ليس امرا آخر بل عين وجوده آه اعلم انه قد
اشتهر فيما بينهم ان معنى وجود العرض في الموضوع ان يكون وجوده في نفسه هو وجوده في الموضوع وفسره السيد السند قدس سره في
شرح المواقف بعدم تمايزهما في الاشارة الحسية والشارح فسره بان يكون وجود العرض في نفسه هو وجوده في موضعه بمعنى
انه ليس وجوده امرا آخر غير وجوده فيه وقيامه به على ما يدل عليه قوله بخلاف وجود الجسم في الحيز فان وجوده في نفسه امر ووجوده في الحيز
امر آخر ولذا عقل الانتقال به وورد على السيد السند بانه ليس معنى قوله تعالى وجد السواد في نفسه فقام

بالجسم ويحتمل ان يراد بهما السمع المغايرة بحسب الذات وايضا امكان ثبوت الشيء في نفسه مغاير لامكان ثبوته لغيره لانه
كثيرا ما يتحقق الاول دون الثاني فان الهباء يمكن ثبوته في نفسه مع انه لا يمكن ثبوته للسواد واذا كان الامكانان متغايرين
فكيف يتحد الامكانات اعني الثبوتين ويمكن الجواب بان عبارة الشارح محمولة على التسامح كالمشهور والمقصود اتحادهما
في الاشارة الحسية مثال قوله بمعنى البعد المفروض آه يعني ليس المراد بالطول والعرض والعمق ما هو المتعارف
اعني الابعاد الثلثة المتقاطعة على زوايا قائمة بل المعنى الاعم وهو البعد المفروض اولا وثانيا وثالثا فان
تأليف الجسم من ثلثة اجزاء انما يوجب حصول الابعاد بهذا المعنى بان يتألف اثنان ثم يقع الثالث على ملتقاهما كما في
مثلث جوهري من ثلثة خطوط جوهرية فالامتداد المفروض اولا طول وثانيا عرض وثالثا عمق قوله ليتحقق تقاطع الابعاد
آه اي ليمكن وجود الابعاد المتقاطعة فيه اذ لا يجب الابعاد الثلثة فضلا عن كونها متقاطعة كما في الكرة والاسطوانة
والمخروط المستديرين ثم كذا في قوله ليتحقق الابعاد الثلثة قوله رد بان التقاطع آه يعني ان اشتراط التقاطع لا يوجب
اشتراط الثمانية لحصوله باربعة اثنان يتألف بان يحصل الطول ويقوم الجزء الثالث بجنب احدهما ليحصل العرض ويقوم الجزء الرابع
على الجزء الذي قام بجنبه الثالث ليحصل العمق بان يتألف مثلا جزءا ا ب ليحصل الطول ويقوم ج بجنب ب مثلا حينئذ ليحصل
العرض ويقوم د على ب ليحصل العمق فههنا ابعاد ثلثة احدها من ا ب والثاني من ب ج والثالث من د ب متقاطعة
على نقطة ب وهي الجزء المشترك بينها وبما ذكرنا ظهر لك اختلال عبارة المحشي فان قوله يقوم عليه رابع صفة لقوله
ثالث ولا شك ان قيام الرابع على الثالث لا يحصل به التقاطع وان حصل الزوايا القائمة على هيئة الصورة
والاوجه وفوقه رابع او يقال اي فوق احدهما رابع كما في المواقف اللهم الا ان يقال انه صفة لاحدهما بحذف
الموصول اي الذي يقوم عليه رابع او يقال ان احدهما لعدم تعينه في حكم النكرة فيجوز وقوع الجملة الخبرية صفة له
على نحو ما قال الفاضل الچلبي في حاشية المطول ان جملة كثيرا ما ادي في قولنا فلان كثيرا ما ادي صفة لفلان اما لتقدير الموصوف
او بان علم الجنس في حكم النكرة ثم ان تقاطع الابعاد على القوائم في الخطوط الجوهرية حاصل اذا فرضت متجاورة وكذلك بان
ههنا فلا يرد ما قيل انه اذا كان حد الجوهر الملتقي لم يكن ضلع الزاوية خطا ومن الواجب ان يكون كذلك كذا افاده بعض
الافاضل قوله ان كان نفيا راجعا آه المقصود من هذا بيان فائدة قوله راجعا الى الاصطلاح وعدم مخالفته لما في
المواقف ودفع ما قيل من ان حاصل ما ذكره الشارح بقوله بل هو راجع الى ان المعنى الذي وضع لفظ الجسم آه وان لفظ الجسم بازائه
على ما يكمله اولا شك انه نزاع لفظي يعني انه ليس نزاعا لفظيا بمعنى كونه راجعا الى الاصطلاح بان يكون لفظ الجسم في اصطلاح
موضوعا للمركب من جزئين ثم في اصطلاح من ثلثة وفي اصطلاح للمركب من ثمانية اذ لا مشاحة في الاصطلاح

وان كان نزاعا لفظيا بمعنى انه نزاع في معنى لفظ الجسم انه هل هو مطلق التركيب او بالتركيب من ثلثة او من
ثمانية فالشارح نفى النزاع اللفظي بمعنى الراجع الى الاصطلاح وصاحب المواقف اثبته بمعنى انه نزاع في اطلاق
اللفظ بحسب العرف واللغة فلا منافاة بين كلاميهما قوله اي مطابقا للواقع آه اذ معنى الانقسام الفرضي هو فرض
شيء غير شيء بحسب التعقل كليا ومعنى الانقسام الوهمي فرض شيء غير شيء بحسب التوهم جزئيا وفائدة ايراد الفرض
ان الوهم ربما لا يقدر على استحضار القسمة لصغره او لانه لا يقدر على ملاحظة ما لا يتناهى والفرض العقلي لا يقف
لتعلقه بالكليات المشتملة على الصغير والكبير والمتناهي وغير المتناهي كذا في شرح الاشارات للمحقق الطوسي وبعضهم
لم يعرف معناه لكن اعادة كلمة لا في عبارة الشارح صريح في الفرق ووجه امتناع الانقسام الوهمي انه لصغره لا يدرك
الحس لا يقدر على استحضاره واما وجه امتناع الانقسام العقلي فهو انه امر غير منقسم في نفس الامر فتصوره بوجه الانقسام
لا يكون تصورا مطابقا لما في نفس الامر كما ان تصور الانسان بوجه الحمارية فانه وان كان ممكنا اذ للعقل ان يتصور
المستحيلات والممتنعات لكنه غير مطابق لنفس الامر وهذا معنى قوله اي مطابقا للواقع والا فللعقل فرض كل شيء
يعني ان المراد بعدم انقسامه فرضا عدم القسمة الفرضية المطابقة لما في نفس الامر لا عدم مطلق تصور العقل فيه
شيئا غير شيء لانه غير ممتنع في شيء من الاشياء اذ للعقل فرض كل شيء وتصوره حتى عدم نفسه وبما قررنا اندفع
ما قال بعض الفضلاء انه لا انحصار في ان هذه الكلية في حيز المنع اذ لا يمكن فرض اشتراك الجزئي الحقيقي
في كثيرين او الفرض فيه ممتنع كالمفروض كما بين في محله لان الفرض الممتنع في الجزئي الحقيقي بمعنى التجويز
العقلي لا بمعنى التقدير المعتبر في تعريف المتصلة اعني ملاحظة العقل وتصوره فانه غير ممتنع في شيء من الاشياء على
ان تصوره لو حمل الفرض في عبارة الشارح على معنى التجويز العقلي لم يكن حاجة الى التقييد بالمطابقة فان
تجويز انقسامه ممتنع كتجويز اشتراك الجزئي وان لم يكن تصورا مطابقين ولعل المحشي تركه لان الاول اعني
العقلي قوله وهذا انكم دفعه اي ان الكم دفع منع حصر العين في الجسم والجوهر بالمجردات ونحوها بان المقصود بتقسيم
حصر العين الذي ثبت وجوده والمجردات ونحوها لم يثبت عندنا فهي خارجة عن المقسم قوله لا يقال احتمال جزء لا يدل آه
يعني لو تم ان المقصود حصر ما ثبت وجوده لكان كذلك لبقي احتمال ان يكون جزء من اجزاء العالم غير المجردات لا يدل الدليل على
حدوثه وهذا ينافي غرض المصنف اذ مقصوده بيان حدوث العالم بجميع اجزائه الشاملة للموجودة والمحتملة الوجود فيما بعد
انه بقي احتمال جزء لا يدل الدليل على حدوثه لان الدليل المذكور على ما سيجيء انما يدل على حدوث ما يكون في حيز والمجرد لا حيز
له فلا يدل على حدوثه وما قال الفاضل المحشي من ان هذا الاعتراض على هذا التقدير مع الجواب بعينه الاعتراض الاول

مع الجواب الذي ذكره الشارح فيما سيأتي بقوله وههنا ابحاث آه فليس لتعلق لان الاعتراض الذي ذكره الشارح منع صغرى الدليل اعني العالم اما اعراض او اجسام وجواهر بانا لا نسلم الحصر المذكور لجواز كونه مجردا والجواب اثبات المقدمة الممنوعة بان المقصود حصر ما ثبت وجوده فالمجردات خارجة عن المقسم والاعتراض الذي ذكره المحشي بقوله لا يقال آه اعتراض على هذا الجواب بانا لا نسلم ان المقصود حصر ما ثبت وجوده لانه ينافي غرض المص فهذا الاعتراض على الجواب متاخر عنه بمرتبة كما يشهد به الفطرة السليمة قال الفاضل الچلپي في تقرير هذا الاعتراض لا يقال نعم ان وجود الجوهر المجرد غير ثابت لكن وجود جزء لا يتجزى ايضا غير ثابت بالدلائل القطعية فيحتمل ان يكون بعض منها قديما مستلزما لابطال الدليل على حدوثه ولا خفاء في انه ينافي غرض المص انتهى وفيه بحث لان احتمال وجود جزء كذلك ممتنع لان خلاصة الدليل على ما يجيء ان كل ما له كون في الحيز فهو محل الحركة والسكون وكل ما كان كذلك فهو حادث ولا شك ان الجوهر بدون الكون في الحيز ممتنع فيكون حادثا البتة فلا معنى لعدم دلالة الدليل على حدوثه قوله وايضا وجود جوهر مركب آه اعتراض على قول الشارح فلم يقل وهو الجواهر آه عن ورود المنع آه بان مثل هذا المنع وارد على قوله وهو المركب من جزئين فهو الجسم بان يقال ان حصر المص المركب في الجسم ممنوع لجواز ان يكون المركب حاصلا من جوهرين مجردين فلا يكون جسما فلم لم يلتفت الى هذا المنع ولم يقل كالجسم قوله لانا نقول الغرض بيان آه جواب عن الاعتراض الاول يعني ليس غرض المص من قوله العالم بجميع اجزائه الاجزاء مطلقا بل الاجزاء المعلومة الوجود اذ المقصود منه اثبات الصانع وصفاته وهو انما يتم ببيان حدوث اجزائه المعلومة الوجود فعدم بيان حدوث المحتمل من المجردات لا ينافي غرض المص قوله واحتمال المركب آه جواب عن الاعتراض الثاني وحاصله ان التركب من المجردات وان كان محتملا الا انه لم يذهب اليه احد فلذا لم يلتفت اليه المص واورد بعبارة تفيد حصر المركب في الجسم بخلاف المجردات فان كثيرا من الناس قائل بها فالتفت اليه واورد بعبارة التمثيل قوله اي مستقيم آه يعني ان تفسير الخط بالمستقيم ليس للاصطلاح بل هو بيان للواقع اذ اللازم من وضع الكرة الحقيقية على السطح الحقيقي المستوي على تقدير تماسهما بجزئين او اكثر وجود الخط المستقيم ضرورة ان ما بالمماسة من الكرة يكون منطبقا على السطح فيكون مستقيما لاستقامته وان كان وجود مطلق الخط بالفعل سواء كان مستقيما او غير مستقيم منافيا للكرة الحقيقية عند من وجود الخط بالفعل فرع التناهي في الوضع بمعنى كون المقدار بحيث يشار الى طرفه اشارة حسية لانه طرف ونهايته منه والكرة الحقيقية غير متناهية في الوضع لعدم وجود نهايتها في الاشارة الحسية وان كان متناهيا في المقدار بمعنى انه يمكن ان يفرض تقدير محدود وتامل ان وجود الخط المستقيم بالفعل لا ينافي الكرة الحقيقية ليس لشيء ولما

قال بالفعل لان الخط المستدير بالقوة موجود فيها عندهم يعني انه لو تم حصل الخطوط المستديرة لانيا في الكرة الحقيقية
وانما قال عندهم لان بعض المتكلمين ذهبوا الى ان السطح مركبة من الخطوط الجوهرية فيكون الخط المستدير
موجودا فيها بالفعل عند ذلك البعض مثله التحقيق عبارة المحشي ولا يخفى انه لا فائدة حينئذ في تقييد الخط بالفعل
في قول الشارح ولا مكان فيها خط بالفعل آه فان وجود الخط المستقيم مطلقا منافي في الكرة الحقيقية اللهم الا ان
يكون بيانا للواقع وايضا انما يتم لو كان قيد الاستواء في قوله على السطح الحقيقي مرادا محمولا على غفلة الشارح على
ما قاله البعض الا فاضل الظاهر من عبارته ان المراد ما يكون سطحا حقيقيا لا حسيا مطلقا سواء كان مستويا او غير مستو
فحاصل الاستدلال انه لو وضع الكرة الحقيقية في نفس الامر بحسب الحس على السطح الحقيقي لم يكن المماسة الا بجزء غير منقسم
لانها لو كانت بجزئين لكان في الكرة خط بالفعل مستقيم ان وضع على السطح المستوي او غير مستقيم ان وضع على
غير المستوي لكن الكرة حقيقية لان وجود الخط بالفعل ينافي الكرية الحقيقية عندهم على ما ذكروا فقد برد اخذ قوله
عليه من العقل جازم آه يعني ان جميع مراتب الاعداد من الواحد الى غير النهاية اكثر من المراتب التي بعد ما
ينقص العشرة من تلك المراتب وهي ما بعد العشرة فلفظ يعد على صيغة المضارع المجهول من العد بمعنى الاسقاط
وخلاصته ان جميع مراتب الاعداد اكثر مما بعد العشرة لشمولها مرتبة الاحاد والعشرات مع ان كلا منها غير متناهية وقيل في
توجيهه ان جميع مراتب الاعداد اي كل واحدة منها اكثر من مرتبة تعد العشرة من تلك المرتبة مثلا مرتبة الاحاد اكثر
من مرتبة العشرات التي تعد العشرة من الاحاد ومرتبة العشرات اكثر من مرتبة المائة التي تعد العشرة من العشرات وفيه
انه تكلف بعيد عن الفهم مع ان العبارة لا تلائمه بهذا المعنى ان جميع مراتب الاعداد اكثر من عشراتها وفي بعض النسخ ما بعد
بلفظ الظرف المقابل بقبل فالمعنى ان جميع مراتب الاعداد اكثر من مرتبة التي بعد العشرة اعني احد عشر الى ما لا نهاية وكذا
تعلقات علمه تعالى اكثر من تعلقات قدرته فان علمه تعالى يتعلق بالواجب والممكن والممتنع بخلاف القدرة فانه مختص بالممكن
مع كون كل منها غير متناهية عندكم ولفظ التعلقات يجوز ان يكون على معناه او بمعنى المتعلقات آه اجيب عن هذا
الاعتراض بان المراد ان القلة والكثرة في الامور الموجودة لا تتصور بدون التناهي ومراتب الاعداد امور وهمية والموجودة
من المعلومات والمقدورات متناهية وفيه بحث لان الاجزاء الموجودة في الجسم ايضا متناهية مع ان الاجزاء الممكنة
فيه لا تقف الى حد كما لا تقف الاعداد والمقدورات والمعلومات اليه قوله حاصل الجواب ان كل ممكن ينبغي ان يكون
ممكن الافتراقات الغير المتناهية التي يقبلها الجسم ممكن وكل ممكن مقدور له تعالى فهو تعالى ان يوجد جميعها فكل مفترق
فلو وجد [illegible] منها وتلك الافتراقات جزء لا يتجزى فلا يمكن افتراقه [illegible] الجزء لزم قدرته تعالى عليه

لكونه ممكنا فيكون موجودا اذ الكلام تحت الافتراقات المفروضة الوجود فلم يكن ما فرضناه مفترقا واحدا غير قابل للافتراق
مرة اخرى بل مفترقين هذا خلف وان لم يمكن افتراقه مرة اخرى بوجه من الوجوه ثبت المدعى وهو وجود جزء غير
منقسم قوله وعلى هذا التقدير لا يرد اعتراض الشارح وهو ما سيجيء بقوله والافتراق ممكن لا الى نهاية فلا يستلزم الجزء
لانه اذا كان الافتراق ممكنا الى غير النهاية يكون جميع تلك الافتراقات مقدورا لله تعالى فله ان يوجد كلها فثبت الجزء
قال بعض الفضلاء فيه بحث لانا لا نسلم ان الافتراق ممكن الى غير النهاية انه يمكن خروج الانقسامات المتناهية من القوة
الى الفعل بان يكون الوجود امور غير متناهية بالفعل فان ذلك يبطله برهان التطبيق بل المراد من شانه وقوته ان لا يقف الا
الى حد ولا ينتهي الى حد لا يمكن فيه فرض شيء غيره فلا يوجد جميع الانقسامات الغير المتناهية فلا يكون كل مفترق
واحد جزءا لا يتجزى لا يلزم من امكان افتراقه مرة اخرى خلاف المفروض انتهى والاولى ان تعليل بطلان خروج
الانقسامات الغير المتناهية بالفعل بامتناع احتمال الجسم المتناهي المقدار على الامور الغير المتناهية في الخارج لا
ببرهان التطبيق لان الفلاسفة اشترطوا في جريانه الاجتماع والترتيب حتى جوزوا وجود الحركات الغير المتناهية
على التعاقب والنفوس المفارقة عن الابدان لعدم الترتيب فاذا كان كل واحد من الانقسامات الغير المتناهية المتحققة
في الجسم بالقوة ممكنا يكون جميعها ممكنة مقدورة فيجوز خروجها من القوة الى الفعل مجتمعة او متعاقبة على رايهم وحينئذ
يكون كل مفترق واحد جزءا لا يتجزى فيتم الدليل عليهم الزاميا قوله ان قلت النقطة حاصلة اه صرحوا بان النقطة
نهاية عارضة للخط اولا وبالذات فلا يوجد بدونه اذ الاعراض الاولية للشيء لا يوجد بدونه ولا خط بالفعل في الكرة
على ما مر فلا نقطة فيكون ما به التماس جزءا لا يتجزى قوله تلك القضية مهملة اه يعني ان قولهم النقطة نهاية الخط قضية
في قوة الجزئية لا كلية فان نهاية احد سطحي المخروط المستدير اعني السطح المتصل من القاعدة المنتهي الى النقطة في
جانب الراس كالاسطوانة نقطة بلا خط وكذا مركز الكرة والدائرة نقطة بلا خط فيجوز ان يكون نهاية سطح الكرة نقطة
بلا خط ايضا وما قيل من انه لا نقطة في الكرة كما لا خط فالمراد انه لا نقطة فيها بالفعل ويجوز ان يحصل فيها نقطة كما
لا خط يحصل فيها بعد حركتها على نفسها من غير ان يخرج عن مكانها نقطتان غير متحركتين هما قطبا الكرة والمخروط شكل
يحيط به سطحان احدهما قاعدته والاخر مستدير متصل بها ويضيق عليه الى ان ينتهي الى نقطة هي راسها فان كان مستديرين
[illegible] مستويا او مستديرا او الاسطوانة قوله لانه في الاخرة اه يعني ان اثبات الهيولى والصورة يؤدي الى نفي حشر الاجساد
لان الحشر انما يكون بجمع الاجزاء الاصلية المتفرقة او باعادتها بعد العدم انما يكون في دار الاخرة فبقاء الهيولى [illegible]
وعدم بقاء الصورة [illegible] الى [illegible] ان هاهنا البدن لا يكون بتفرق الجزء لانه لامتناع وجود كل من الهيولى والصورة الجسمية

والنوعية بدون الاخرى فلا يكون الحشر بجسمها بل بتغاير الصور والاجزاء التشخصية ومن البين ان المعدوم لا يبقى ولا
بهذا البيان انما يتم على تقدير تمامية امتناع اعادة المعدوم ودونه خرط القتاد قوله ادلة دوامها آه يعني ان الظاهر
المتبادر ان قوله المبني عليها صفة لكثير من اصول الهندسة فيكون المعنى ان فيه نجاة عن كثير من اصول الهندسة
التي يبتني عليها دوام حركة السموات لكن ادلة دوامها المتداولة في الكتب المتعارفة غير مبنية عليها ويمكن ان يتكلف
بان قوله وكثير من اصول الهندسة عطف على قوله قدم العالم وقوله المبتني صفة بعد صفة لقوله اثبات الهيولى يعني
مثل اثبات الهيولى والصورة التي تؤدي الى القدم ويبتني عليها دوام الحركة فان دوام حركتها مبني على ان يكون فيها الحركة
المستديرة وذلك مبني على ان لا يكون المسافة مركبة من اجزاء لا تتجزى بل متصلا واحدا في انفسها على ما بين في محله قوله
وقيل ما المخرج بكلمة ما آه يعني ان كلمة ما في تعريف العرض عبارة عن الممكن بقرينة انه من قسمة الصفات المستفادة
بحكمة لان كل ممكن محدث والصفات قديمة فيكون خارجة عن المقسم فلا حاجة الى اخراجها بقوله ويحدث في الاجسام
لكن يرد عليه انه يلزم ان يكون الصفات واجبة اذ لا واسطة بين الممكن والواجب لكنهم التزموا ذلك وقالوا انها
قديمة واجبة لكن لا لذاتها ولا لغيرها بل لما ليست عينها ولا غيرها والمحال تعدد الواجب لذاته ولا يخفى انه تستر محض قوله
واما الاشاعرة آه يعني قيل ان قوله ويحدث آه ليس من تمام التعريف بل هو حكم من احكام العرض غير شامل
لجميع افراده لان الصفات داخلة في تعريف العرض ضرورة انها ممكنة لاحتياجها الى ذات الواجب غير قائمة
بذاتها لان معنى القيام بالذات هو التحيز بنفسه ومعنى عدم القيام بالذات عدم التحيز بنفسه اما ان لا يكون متحيزا
كالصفات او متحيزا بالتبعية كالاعراض فعدم القيام بالذات اعم من القيام بالغير واما لان عدم القيام بالذات
وان كان مساويا للقيام بالغير الا انه مفسر بالاختصاص عند المحققين كما ذكره السيد السند في شرح المواقف فلا يصح
اخراجها عنه ولانه ان كل ممكن حادث بل يكون صدوره بطريق الاختيار والصفات صادرة عنه بطريق الايجاب
وهذا ما ذهب اليه بعض المتاخرين ودخولها في العرض لا يوجب جواز اطلاق العرض عليها لا بانه خلاف المقصود
اذ اطلاقه شائع في الحادث فلا يرد ان اطلاق العرض على صفاته تعالى مما لم يرد به اذن الشارع فكيف يندرج فيها
قال الفاضل الچلپي في توجيهه اما لان الصفات اعراض محدثة في ذاته تعالى كما ذهب اليه الكرامية فلا يجوز اخراجها انتهى وفيه
ان هذا التعريف تعريف الاصحاب فلا معنى لحمله على مذهب الكرامية قوله ذكره في شرح التجريد قال بعض الافاضل المذكور في
شرح التجريد ان الاعراض المحسوسة لا تحتاج الى الكثرة بمعنى انه يمكن وجودها في جزء واحد ووجودها غير مشروط بالمزاج التركيبي عندنا
خلافا للفلاسفة وما ذكره الشارح مناسب لما نقل عن الاكثر من ان الاعراض لا توجد في غير الاجسام بمعنى انه لم يجز عادة انه تعالى يخلقه في غيرها وان كان

فمنشأ المنافاة بينهما ان كلام شرح التجريد في الامكان وكلام الشارح في الوقوع قوله وكذا ان يستدل آه يعني كذا ان يستدل على حدوث الاعراض بان العرض لا يبقى زمانين والا لكان بقاءه معنى قائما به فيلزم قيام العرض بالعرض وهذا باطل لكن تركه الشارح هيهنا لانه مسلك خاص للشيخ الاشعري غير تام عند غيره وبين حدوثها بوجه مقبول مع انه قد اشار اليه في بيان حدوث الحركة والسكون بقوله واما حدوثها فلانها من الاعراض وهي غير باقية قوله وان القصد الى ايجاد الموجود آه يعني ان اثر المختار يجب ان يكون حادثا اذ لو كان قديما لكان القصد الى ايجاده حال وجوده والقصد الى ايجاد الموجود ممتنع بالضرورة لانه تحصيل الحاصل فلا بد ان يكون القصد مقارنا بالعدم الاثر فيكون اثر المختار حادثا قطعيا قوله واعترض آه وحاصله ان اثر المختار انما يلزم ان يكون حادثا لو كان تقدم القصد على الوجود بحسب الزمان فيكون مقارنا بعدم الاثر وهو ممنوع لم لا يجوز ان يكون تقدم القصد على الوجود بحسب الذات كما ان تقدم الايجاد عليه كذلك فيجوز مقارنة القصد للوجود بحسب الزمان اذ لا منافاة بين التقدم الذاتي والمقارنة الذاتية والمقارنة الزمانية كما يكون مقارنة الايجاد له بحسب الزمان وحينئذ لا يلزم حدوثه لعدم سبق القصد عليه بالزمان لا القصد الى ايجاد الموجود لعدم كونه موجودا بالوجود قبل هذا الايجاد كما لا يلزم شيء من ذلك من تقدم الايجاد عليه انما قيد القصد بالكامل اعني ما يكون مستقلا بالمقصود وهو قصد الواجب تعالى وتقدس احترازا عن القصد الناقص اعني قصدنا احد منافاته بمقدم على ايجاد الوجود بالزمان ضرورة انه يحتاج في حصول المقصود بعده الى مباشرة الاسباب واستعمال الآلات وبالجملة ان القصد اذا كان كافيا في حصول المقصود يكون معه بحسب الزمان فلا يلزم حدوث اثره واذا لم يكن كافيا فيتقدم عليه زمانا اي فيكون اثره حادثا قطعا قوله اي مستمر الوجود لا يطرء عليه العدم وانما فسر القديم به لان القديم بمعنى عدم المسبوقية بالعدم ليس مقصودا بالاثبات لانه مفروض بل المقصود بيان ان القديم ينافي العدم فالحاصل ان ما يطرء عليه العدم لا يكون قديما اذ لو كان قديما فاما ان يكون واجبا لذاته وحينئذ يمتنع عدمه او مستندا الى الواجب لذاته بطريق الايجاب والمستند الى الواجب القديم لا يطرء عليه العدم والا لزم تخلف المعلول عن العلة التامة قوله ان قلت يجوز ان يستند آه يعني ان طريان العدم على القديم انما يستلزم تخلف المعلول عن العلة التامة لو كان ذلك القديم مستندا الى الموجب بلا واسطة او بواسطة شرط قديم لكن لم لا يجوز ان يكون استناده اليه بتوسط شروط حادثة على سبيل التعاقب بان يكون وجود كل منها شرطا لوجود ذلك المستند وعدمه الوجود الآخر غير متناهية في جانب الماضي ومتناهية في جانب المستقبل فحينئذ يكون ذلك المستند قديما لعدم مسبوقية العدم عليه ضرورة تحققه في الازمنة الماضية الغير المتناهية لتحقق علته التامة اعني الموجب لقديم مع واحد

من تلك الشروط ولا يكون مستمرا لجواز ان يطرء عليه العدم بان ينتفي شرط وجوده الذي ينتهي اليه جميع شرائطه
المتعاقبة شرطا آخر لا يكون شرطا لوجوده فلا يلزم تخلف المعلول عن علته التامة بل عن الناقصة وهو جائز قوله
ولا يلزم قدمه يعني لا يلزم استمراره ونمثل لك مثالا بان يكون سكون زيد صادرا عن الموجب القديم بتوسط
الحركات الجزئية الحادثة المتعاقبة المفروضة من مبدأ معين الى غير النهاية في جانب الماضي بان يكون كل واحد
من تلك الحركات الجزئية شرطا لحصول سكون زيد في الزمان الماضي فيكون سكون زيد غير مسبوق بالعدم لتحققه
في جميع الازمنة الماضية الغير المتناهية ضرورة تحقق علته اعني الموجب القديم مع واحد من تلك الحركات المتعاقبة
الغير المتناهية ولا يكون مستمرا لتطرق العدم عليه بواسطة انتفاء شرطه اعني الحركة الجزئية التي ينتهي اليها جميع الحركات
التي هي شروط وجوده بتعاقب حركة اخرى ليست من شروط وجوده والفاضل الچلبي حرر هذا الاعتراض بان حاصله انه
يجوز ان يكون ذلك الحادث الزماني مستندا الى القديم بتوسط استعدادات وشروط غير متناهية فلا يكون المستند
الى الموجب القديم قديما غير مسبوق بالعدم ولا يخفى ان منع القديم بهذا المعنى لا يفيد شيئا اذ القديم بهذا المعنى
معروض الكلام في انه ينافي العدم ولذا فسر المحشي بالمستمر بل فيه تسليم لمدعى المعلل اذ مقصوده اثبات الحدوث
الزماني وقد اعترف به قوله قلت يبطله برهان التطبيق آه يعني ان لا تناهي الامور المتحققة الوجود سواء كانت متعاقبة او مجتمعة
يبطله برهان التطبيق على ما يجيء ان شاء الله تعالى فلا بد ان يكون تلك الشروط منتهية الى شرط يكون استناده الى الموجب بلا واسطة
فيكون قديما مستمرا وحينئذ يكون كل ما هو مستند اليه بتوسطه ايضا قديما مستمرا غير ممكن الزوال ضرورة امتناع تخلف المعلول
عن علته التامة فثبت ان كل ما هو مستند الى الموجب القديم مستمر قوله نعم يرد ان يقال آه يعني يجوز ان يكون
القديم مستندا الى الموجب القديم بتوسط امر عدمي ثابت في الازل كعدم حادث مثلا وحينئذ يكون ذلك المستند
غير مسبوق بالعدم ويجوز ان يطرء عليه العدم بزوال شرطه اعني ذلك العدم بان يوجد ذلك الحادث فيما لا يزال
بسبب تحقق جميع ما يتوقف عليه وجوده فيكون انتفاؤه بسبب انتفاء شرطه لا لانتفاء علته حتى يلزم عدم الموجب القديم
اجاب عنه بعض الفضلاء بان ذلك الامر العدمي لا يخلو اما ان يستند الى الموجب القديم بالذات بلا واسطة او بواسطة شرائطه
العدمية لا الى نهاية او الى الممتنع بالذات وايا ما كان يمتنع زوال عدم الحادث اما على الاول والثالث فظاهر واما على
الثاني فلانه لا يتصور الا بزوال تلك الوسائط الغير المتناهية وذا انما يستلزم وجود امور غير متناهية وهو يبطل ببرهان
التطبيق ومنتهى كلامه فيه بحث لانا لا نسلم ان الامر العدمي يحتاج الى علة فان الاعدام غير محتاجة الى سبب اذ علة الاحتياج
على ما ذهب اليه المليون الحدوث وهو غير متحقق في حال العدم نعم لو كان علة الاحتياج الامكان كما هو مذهب

الحكماء لتم الجواب المذكور لكن بحث المحشي على ما ذهب اليه المتكلمون المستدلون بالدليل المذكور ولو سلم فيجوز ان
يكون تلك الشرطية العدمية اعدادا لا امتناعات الاعتبارية فبوجودها لا يلزم وجود الامور الغير المتناهية قوله
لو قيل آه يعني لو قيل بدل قوله فان كان مسبوقا بكون آخر في ذلك الحيز فان كان مسبوقا بكون آخر في حيز آخر فحركة
والا فسكون لم يرد سؤال ان الحادث آه خارج عن الحركة والسكون الآتي بقوله فان قيل آه لانه حينئذ يكون
داخلا في السكون لان معنى قوله والا آه وان لم يكن مسبوقا بكون آخر في حيز آخر فيجوز ان لا يكون مسبوقا اصلا او يكون
آخر كما في ان الحدوث آه او لا يكون في حيز آخر بل في ذلك الحيز هذا لكن يرد عليه انه يلزم حينئذ عدم اعتبار اللبث
في السكون وهو خلاف العرف واللغة ولذا اخرجه الشارح عنها قوله يرد عليه ان ما حدث آه يعني يرد على ظاهر
هذين التعريفين على ما ذهب اليه البعض من ان الحركة والسكون عبارة عن مجموع الكونين ان ما حدث في مكان واستقر
فيه آنين ثم انتقل منه في الآن الثالث الى مكان آخر لزم ان يكون كون ذلك الحادث في الآن الثاني جزء
من الحركة والسكون فان هذا الكون مع الكون الاول يكون سكونا ومع الكون الثالث يكون حركة فلا تمتاز الحركة من
السكون بالذات بمعنى انه يكون الساكن بالذات في ان سكونه اعني الآن الثاني شارعا في الحركة وذلك مما لا يقول به احد وبما
حررنا لك اندفع ما قيل ان المقصود من قول الشارح وهذا معنى قولهم الحركة كونان آه ان الكلام ليس على ظاهره بل محمول
على المسامحة والمراد ما ذكره فلا يرد ما اورده المحشي بقوله ويرد عليه آه لان مقصود المحشي بيان سبب حمل هذين التعريفين
على خلاف الظاهر بانه يرد على ظاهرهما الاعتراض والحق ما ذكره الشارح فلذا حملهما عليه لا انه يرد على تقدير حملهما على
ذلك ثم اندفع ايضا ما قيل ان اشتراك الشيئين في جزء لا يستلزم عدم تمايزهما بالذات من الآخر وان ارادوا بالامتياز الذاتي
الامتياز بنفس الذات لا بالجزء فذلك غير واجب في الحركة والسكون ولا التصريح منهم به اذ ليس المراد بعدم تمايزهما بالذات
انه ليس بينهما تمايز بحسب الحقيقة بل المراد الامتياز بحسب الوجود الخارجي بان يكون تحقق كل منهما في الخارج
ممتازا عن الآخر فانه يلزم حينئذ ان يكون الشيء في الآن الثاني متصفا بالحركة والسكون معا وذلك مما لا يقول
به احد قوله والحق ان الحركة كون اول آه وهذا بعينه ما ذكره الشارح بقوله فان كان مسبوقا بكون آخر آه قوله هذا
ظاهر اي كون هذين التعريفين صحيحا ظاهر عند تجدد الاكوان بحسب الآنات على ما هو مذهب الشيخ الاشعري من
عدم بقاء الاعراض اذ حينئذ يتحقق الكون الاول والثاني واما على القول ببقاء الاكوان ففيه اشكال ايضا
اذ لا معنى حينئذ للكون اولا وثانيا لعدم تعدده والحاصل الا ان يفرض تعدده بتتالي الآنات لانه يلزم ان ما حدث في مكان
واستقر فيه آنين ان لا يكون كونه في الآن الثاني حركة لعدم كونه في مكان ثان ولا سكونا لعدم كونه كونا ثانيا لانه اول

الى مكان ثالث مستقر فيه آنين يلزم ان يكون كونه في الآن الثالث حركة لكونه كونا اول في المكان الثاني و
لا يخفى عليك ان ما يرد على هذا التعريف على تقدير بقاء الاكوان يرد على قوله المذكور ايضا على تقدير عدم
بقائها اذ يلزم ان لا يكون الحركة والسكون موجودين لعدم اجتماع الكونين في الوجود اللهم الا ان يقال يكفي في
وجود الكل وجود اجزائه ولو على سبيل التعاقب **قوله** ان قلت جوازه آه يعني ان ما ثبت قبل ان القدم ينافي طريانه
العدم وجواز الزوال لا يستلزم وقوع الزوال لجواز ان لا يخرج من القوة الى الفعل فحينئذ يجوز ان يوجد سكون
قديم مستمر الى الابد مع كونه جائز الزوال في نفسه فلا يلزم حدوثه **قوله** قلت جوازه آه يعني جواز الزوال وان لم يستلزم
طريان العدم عليه لكنه يستلزم سبق العدم عليه لان القدم ينافي طريان العدم مطلقا اي بالفعل و
بالامكان لان القديم ان كان واجبا لذاته فظاهر انه يمتنع عدمه مطلقا وان كان غيره المستند اليه بطريق
الايجاب بواسطة او بلا واسطة فلان امكان عدمه يستلزم امكان عدم الواجب او امكان تخلف المعلول
عن علته التامة فجواز زوال السكون يكون منافيا لقدمه فيكون مسبوقا بالعدم فيكون حادثا وهو المطلوب اي استلزام
جواز الزوال سبق العدم يثبت المقصود اعني اثبات حدوث السكون وان لم يستلزم طريان العدم ولا يخفى عليك
ان هذا انما يتم فيما يكون منافاة القدم للعدم ذاتيا كما في الواجب لذاته فيمتنع زواله امتناعا ذاتيا فلا يمكن نفي الازلية
اما اذا كان المنافاة بالغير كما في القديم المستند الى الموجب القديم فلا اذ يجوز ان يكون عدمه ممتنعا بالغير
وممكنا بحسب الذات نعم لو ثبت ان ما ثبت عدمه يمتنع عدمه بالذات باثبات ان كل ما هو قديم فهو واجب لذاته على ما ذهب اليه
بعض المتأخرين لتم لكنه لم يثبت **قوله** والاستدلال بان المجرد آه تقريره ان وجود المجرد ممتنع اذ لو وجد لشاركه
الواجب في التجرد ولكن الثاني باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظ واما بطلان الثاني فلانه لو شاركه لامتاز عنه بقيد آخر
فيلزم التركيب في ذاته تعالى المستلزم للامكان وهو محال تقرير الجواب انا لا نسلم ان هذه المشاركة تستلزم التركيب لانه
مشاركة في العارض السلبي اعني التجرد عدم التحيز والشركة في العوارض خصوصا في السلبية لا تستلزم التركيب فانه
يجوز ان يكون حقيقة بسيطة ممتازة عما عداه بالذات مع شركته في العوارض وعلى تقدير تسليم انه شركة في امر ذاتي
فلا نسلم ان ما به الامتياز ايضا ذاتي حتى يلزم التركيب لم لا يجوز ان يكون بتعين عدمي خارج عن حقيقته على ما ذهب اليه
المتكلمون ان التعين للواجب امر عدمي كما بين في محله **قوله** ومنها ما يقال لا دليل آه تقريره ان المجردات لا دليل على
وجودها وكل ما لا دليل على وجوده يجب نفيه فالمجردات يجب نفيها اما الصغرى فلابطال الدلائل على وجودها واما الكبرى
فلانه لو لم يجب نفيه لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها وانه سفسطة وتقرير الجواب انا لا نسلم الكبرى

فان الدليل ملزوم والمدلول لازم وانتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء اللازم لجواز كونه اعم فيجوز ان يكون الشيء
متحققا مع عدم الدليل عليه كالصانع مع عدم العالم قوله على ان حاصله ان اريد بقوله لا دليل على جواز
انه لا دليل في نفس الامر فمنعناه لان عدم العلم لا يستلزم عدمه في نفس الامر وان اريد انه لا دليل عندنا فمسلم
لكنه لا يفيد وجوب نفيه لجواز ان يكون موجودا في نفس الامر فلا يكون المجرد ما لا دليل عليه يجب نفيه قوله و
عدم حضور الجبال اه جواب سؤال مقدر كانه قيل لو لم يستلزم انتفاء المدلول لما علم عدم حضور الجبال الشاهقة
فاجاب بانه معلوم بالبديهة لا بانتفاء دليل الحضور والا لكان العلم به استدلاليا قوله حدوث سائر الاعراض
يعني ان قوله حدوث الاعراض على حذف المضاف والمراد حدوث سائر الاعراض بمعنى باقي الاعراض
وهو ما لا يكون حدوثه معلوما بالمشاهدة ولا بالدليل اذ لو كان على ظاهره ويكون المعنى حدوث جميع الاعراض
يلزم المصادرة لان حدوث بعض الاعراض دليل حدوث الاعيان وحدوثها دليل حدوث جميع الاعراض
فيكون حدوث بعض الاعراض دليل حدوث نفسه ضرورة دخوله في الجميع قوله لحدوث آه اي اذا كان المراد حدوث
باقي الاعراض يكون حدوث بعض الاعراض كالحركة والسكون مثلا دليلا وحدوث البعض الآخر مما لا يعلم حدوثه بالمشاهدة
والدليل كالاعراض القائمة بالافلاك مثلا مدلولا فلا مصادرة وعندي انه لا حاجة الى تقدير المضاف لان
اللازم ان يكون حدوث بعض الاعراض المعلوم بوجه المشاهدة او الدليل دليلا على حدوثه المعلوم بوجه كونه قائما
بالحادث مثلا حدوث الحركة والسكون المعلوم بالمشاهدة او الدليل يكون دليلا على حدوث الاعيان و
حدوثها دليلا على حدوث جميع الاعراض من حيث كونها قائمة بالحادث فاللازم ان يكون حدوث الحركة والسكون
المعلوم بالمشاهدة او الدليل دليلا على حدوثها المعلوم من حيث كونهما قائمين بالحادث قوله يرد عليه ان المطلق آه حاصله
ان حدوث كل من الجزئيات انما يستلزم حدوث المطلق اذا كانت متناهية في جانب الماضي فيلزم من تحقق البداية لها تحقق
البداية للمطلق ضرورة انه لا وجود للمطلق في الخارج الا في ضمن الجزئيات اما اذا كانت الجزئيات غير متناهية في جانب
الماضي فلا لان المطلق كما يوجد في ضمن كل جزئي له بداية فيأخذ من تلك الحيثية اي من حيث تحققه في ضمنه حكم
ذلك الجزئي اعني البداية كذلك يوجد في ضمن جميع الجزئيات التي لا بداية لها فيجب ان يؤخذ بهذا الاعتبار حكمها
ايضا اعني عدم البداية وحينئذ لا يلزم حدوثه لبقائه في الازمنة الماضية في ضمن تلك الجزئيات الغير المتناهية كما
لا يخفى قوله ولا استحالة في اتصاف آه جواب سؤال مقدر كانه قيل انه يلزم حينئذ اتصاف الواحد بالمتقابلين اعني البداية
واللابداية وهو باطل وحاصل الدفع ان اتصاف المطلق بالمتقابلات جائز بحسب اختلاف الحيثيات والاعتبارات

فان الحیوان متصف بالضاحک واللاضاحک باعتبار الحیثیات المختلفة من کونه ناطقا ولا ناطقا قوله والیضا لوصح آه نقض اجمالی وحاصله انه لو استلزم بدایة کل واحد من الجزئیات بدایة المطلق لاستلزم نهایة کل واحد من الجزئیات نهایة المطلق ولیس کذلک واللازم ان یوصف نعیم الجنان بالتناهی ضرورة ان کل جزئی یوجد منها متناه فیلزم ان یکون مطلق نعیم الجنان متناهیا مع انکم لا تقولون به وبما حررنا ظهر ان ما قیل ان قیاس نعیم الجنان علی الحرکات قیاس مع الفارق لان الموجود بالفعل فی کل مرتبة منها متناه ومعنی عدم تناهیها انه لا تنتهی الی حد لا یوجد بعده شیء منها بخلاف الحرکات فان الموجود منها بالفعل من المتعاقبة غیر متناه لیس بشیء لان هذا الفرق لا یفید فی دفع النقض المذکور کما لا یخفی قوله والاصوب ان یجاب آه ای یجاب عن السؤال السابق بان الجزئیات الموجودة من الحرکة متناهیة بناء علی برهان التطبیق فانه جار فی الامور الموجودة مطلقا سواء کانت متعاقبة او مجتمعة مرتبة او غیر مرتبة کما سیجیء ان شاء الله تعالی واذا کان جمیع الجزئیات متناهیة ذا بدایة یکون المطلق کذلک فیلزم حدوثه قطعا قوله خصه بالذکر یعنی خص الجسم بالذکر لان کلام المعترض منه المقصود دفع کلامه لا بیان ماهیته والا فماهیة الحیز ما یشغله الجسم او الجوهر بخلاف المکان فانه ما یشغله الجسم فقط قوله ان اراد ان الصفة وکذا آه منع للملازمة وحاصله انا لا نسلم انه لو کان جائز الوجود لکان من جملة العالم وانما یلزم ذلک لو کان مغایرا للواجب لکن لم لا یجوز ان یکون ذلک الجائز الذی یستند الیه الحوادث صفة للواجب تعالی او مجموع ذات الواجب وصفته فان کلا منهما جائز الوجود ضرورة احتیاج الصفة الی الذات وامکان الجزء یستلزم امکان الکل ولیسا من جملة العالم لعدم کونهما سوی الله تعالی اما الصفة فظاهر واما المجموع فلانه لیس الا الذات والصفة وکل منهما لیس غیر الذات فلا یکون المجموع ایضا غیرها لانه لا مغایرة بین الکل والجزء قوله قلت هذا الاعتراض آه یعنی ثبوت الجائز الذی لا یکون مغایرا للواجب اعتراض لان فیه تسلیم المدعی اعنی ثبوت وجود الواجب تعالی وبه یلزم سواء ینتهی سلسلة المحدثات الیه او الی الصفة او الی المجموع منهما ضرورة ان تحقق الصفة وکذا المجموع بدون الذات محال قوله وکلامنا فی الجائز المباین آه ای المقصود بالنفی فی قولنا اذ لو کان جائز الوجود الجائز المباین والمغایر للواجب لا شک فی صحة الملازمة حینئذ فقوله هذا اعتراض دفع مادة النقض وقوله وکلامنا آه تحریر واثبات للملازمة الممنوعة فهذا من تتمة الجواب فمن قال انه جواب ثان لم یأت بشیء بعدم استقلاله فی الجواب وما اجاب بعض الافاضل بانا لا نسلم کونها مما یجوز وجوده لانهم لم یقولوا بامکان الصفات لا ان کل ممکن محدث عندهم فیتجه اولا ان هذا الجواب لا یدفع مادة الشبهة لانها اذ لم تکن ممکنة فلا یخلو اما ان تکون واجبة لذاتها وهو اول

واجبة لا لذاتها ولا لغيرها على ما يجيء من ان الصفات ليست عين الذات ولا غيرها وحينئذ يرد انا لا نم انه لو لم يكن
محدث العالم واجب الوجود لذاته لكان ممكن الوجود حتى يكون من جملة العالم لم لا يجوز ان يكون واجب الوجود
لا لذاته ولا لغيره فلا بد من الالتجاء الى ما ذكره المحشي على ان هذا في الحقيقة قول بامكان الصفات كما لا يخفى
وبما ذكرنا ظهر اندفاع ما قيل في دفع الاعتراض المذكور من ان المراد بقوله اذ لو كان جائز الوجود انه لو كان
الذات جائز الوجود لكان من جملة العالم اذ كل ذات جائز الوجود يصدق عليها انها ما سوى الله تعالى ما يعلم به الصانع
بخلاف صفاته تعالى لانه يرد حينئذ المنع المذكور بانا لا نم انه لو لم يكن الذات الواجب الوجود لكان الذات جائز الوجود
حتى يكون من جملة العالم لم لا يجوز ان يكون صفة من صفاته تعالى على انه يوهم ان المقصود نفي كون الذات
الجائز الوجود محدثا للعالم دون الصفة الجائز الوجود وليس كذلك قوله لكن يرد عليه آه يعني ان اريد بالعالم في
قوله لكان من جملة العالم ما ثبت وجوده وحدوثه منعنا الصغرى القائلة بانه لو كان جائز الوجود لكان من جملة
العالم مستندا بانه يجوز ان لا يكون منه وان اريد به مطلق العالم منعنا الكبرى المدلول عليها بالفاء في قوله
فلم يصلح محدثا للعالم اي لو كان من جملة العالم لم يصلح محدثا له اذ المفروض محدثيته لما ثبت حدوثه لا لجميعه
كما صرح به الشارح بقوله ومعلوم ان المحدث لا بد له من محدث فيجوز ان يكون من جملة مطلق العالم ويكون
محدثا لما ثبت حدوثه ولا يكون منه فلا يلزم علية الشيء لنفسه اشار المحشي الى المنع الاول بقوله يجوز ان لا يكون
ما ثبت حدوثه والى الثاني بقوله فيصح كونه محدثا لذلك ورد المعترض على انه منع للشرطية الاولى والثانية تقصير
فلا تمكن من اقامة الجواب بان هذا الدليل مبني على نفي المجردات ليس بتام لعدم تمامية نفي المجردات كما
هكذا الجواب بان هذا المنع لا يضر لانه اذا كان جائز الوجود يجب انتهاؤه الى الواجب لامكانه فيثبت الواجب لان
مقصود المحشي ان الاستدلال بطريق الحدوث غير تام اذ لا يلزم من كونه جائز الوجود كونه ما ثبت حدوثه حتى
لا يصلح لذلك وما ذكره المجيب استدلال بطريق الامكان ولا كلام في سلامته عن ورود المنع عليه اجاب
بعض الفضلاء بان كون تلك الجائز ما ثبت وجوده وحدوثه لازم اما وجوده فلان علة الموجود لا يكون معدوما
بالاتفاق واما حدوثه فلان كل ممكن حادث انتهى كلامه ولا يخفى ان هذا انما يتم اذا ثبت ان كل ممكن حادث
ودونه خرط القتاد قوله وحمل المحدث يعني ان الجواب عن المنع المذكور باختيار الشق الثاني وحمل المحدث
في قوله المحدث للعالم هو الله تعالى على المحدث بالذات فيصير حاصل الاستدلال المحدث بالذات اي ما يكون مخرجا
من العدم الى الوجود بذاته ولا يحتاج الى غيره اصلا للعالم هو الذات الواجب الوجود اذ لو كان جائز الوجود لكان

من جملة مطلق العالم فلا يصلح محدثا بالذات لشئ منه لاحتياجه الى الصنعة مما لا يساعده كلام الشارح لان قوله ضرورة امتناع آه صريح في ان المراد هو انه لا بد من استناد المحدثات الى محدث مطلقا سواء كان بالذات او بالغير لانه الضروري واما انه لا بد من استنادها الى محدث مستغن عن الغير فلا لانه مبني على بطلان التسلسل لانه لو كان المراد ما ذكر ليكفي ان يقال لو كان جائز الوجود لم يصلح محدثا للعالم ولا حاجة الى قوله لكان من جملة العالم ولانه حينئذ يكون الاستدلال عائدا الى طريقة الامكان فلا يصح قوله وهذا قريب آه هذا التقرير كلام المحشي على ما سمعته من الاستاذين فيرد عليه ان حمل المحدث على المحدث بالذات بالمعنى المذكور يجعل الحكم عليه بقوله انه تعالى به بينا اذ يصير المعنى ان الموجد المستغني عن الغير هو الذات الواجب الوجود فلا يكون من المسائل المطلوبة بالذات ولا يحتاج الى الاستدلال ثم قال الفاضل الچلپي يعني حمل المحدث في قوله والعالم بجميع اجزائه محدث على المحدث بالذات فيصير محصول الاستدلال انه لو لم يكن صانع العالم واجب الوجود لكان جائز الوجود محتاجا الى الغير فيكون من جملة العالم الذي ثبت حدوثه الذاتي فلم يصلح محدثا لذلك العالم فيندفع الاعتراض المذكور لان الجائز المباين للواجب يجب ان يكون من العالم الحادث بالذات سواء كان حادثا زمانيا او قديما مما لا يساعده كلام الشارح وان جاز نظرا الى ظاهر عبارة المصنف حيث صرح هناك بان المراد بالمحدث المخرج من العدم الى الوجود بمعنى انه كان معدوما فوجد فلا يتم الدليل انتهى كلامه وفيه ان المتكلمين لم يقولوا بالحدوث الذاتي على ما صرح به الشارح في بحث التكوين بقوله ان هذا المعنى القديم والحادث بالذات على ما يقول الفلاسفة واما عند المتكلمين فالحادث ما لوجوده بداية اي يكون مسبوقا بالعدم والقديم بخلافه فالتوجيه المذكور ليس بصحيح انه مما لا يساعده كلام الشارح قوله والشئ لا يدل على نفسه يعني لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم ولو كان من جملته يصلح دليلا على وجود المبدأ لان العالم اسم لما يصلح كل جزء منه دليلا على وجود المبدأ لكنه لا يصلح دليلا على وجود المبدأ اذ الشئ لا يكون دليلا على نفسه فلا يكون مبدأ بل هو من العالم او لا يكون حينئذ اي حين عدم دلالته على نفسه من العالم فاذا لم يكن من العالم لم يكن مبدأ له على ما تقتضيه الملازمة التي في قولنا لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم فيلزم حين كونه مبدأ ان لا يكون مبدأ او ان يكون من العالم وان لا يكون منه وانه تناقض ويحتمل ان يكون معنى قوله او لا يكون حينئذ من العالم انه لا يكون حين كونه مبدأ او مدلولا من العالم الذي هو علامة ودليل اي اذا لم يكن من العالم لا يكون مبدأ وقد كان حين كونه مبدأ او مدلولا من العالم الذي هو علامة ودليل فيلزم حين كونه مبدأ ان لا يكون مبدأ او ان يكون من العالم وان لا يكون منه فانه تناقض فلا يكون

مبدأ وجود العالم وعندي ان الاول اظهر واقرب الى الفهم وفي بعض النسخ بدل كلمة او في قوله واذا لم يكن
او الفاصلة والمعنى انه اذا لم يدل على نفسه يلزم ان لا يكون مبدأ له وان لا يكون من العالم وعلى كلا التقديرين
يلزم التناقض لفرض كونه مبدأ ومن العالم ولا يخفى انه تصحيف اذ لا معنى للترديد لتحقق لزوم كلا الامرين فلا فائدة
في ايراد كلمة حينئذ في اللازم الثاني وتركه في الاول قوله الاول طريقة الحدوث آه حاصل الاول ان مبدأ
العالم لو كان جائزا لكان من جملة العالم الذي هو محدث فلا يصلح مبدأ له والا لكان الشيء علة لنفسه لكونه محدثا
وحاصل الثاني ان مبدأ الممكنات لو كان جائزا لكان من جملة الممكنات فلم يصلح مبدأ لها قوله ووجه التقرب ظاهر
اذ لا فرق بينهما الا بحسب الحدوث والامكان لكن الثاني اقوى على ما بين في موضعه قوله ابطال التسلسل آه
يعني معنى ابطال التسلسل اقامة دليل ينتج بطلانه سواء اقيم على بطلانه اولا واذا كان معنى الابطال ما ذكره
اقامة دليل ينتج آه فالتمسك في اثبات الواجب باحد ادلة بطلان التسلسل افتقار الى اقامة دليل ينتج بطلانه
فيكون افتقارا الى ابطاله اذ لا معنى له الا اقامة دليل ينتج البطلان هو متحقق فيكون محصول قول الشارح وقد يتوهم ان
نبه به على انه قد يتوهم ان هذا دليل على اثبات الواجب من غير افتقار الى اقامة دليل ينتج بطلان التسلسل ليس كذلك
بل هذا الدليل من جملة ادلة بطلان التسلسل فالافتقار في اثبات الواجب الى اقامته افتقار الى اقامة دليل ينتج
بطلان التسلسل فلا يكون دليلا من غير افتقار الى ابطال التسلسل فلا يرد عليه ما قيل ان الافتقار غير الاستلزام
فما ذكره الشارح بقوله بل هو اشارة الى احد ادلة بطلان التسلسل انما يفيد ان هذا الدليل يستلزم وينتج بطلان التسلسل
لا الاحتياج في اثبات الواجب بهذا الدليل الى ابطاله والمدعى هذا لان هذا الدليل اذا كان اشارة الى احد
ادلة اقامتها ينتج بطلان التسلسل يكون الافتقار اليه افتقارا الى ابطاله قوله وفي قوله ابطال التسلسل آه
يعني في اختيار الشارح لفظ الابطال الخ قوله بل هو اشارة الى احد ادلة ابطال التسلسل دون ان يقول بطلانه
اشارة الى ان معنى الابطال اقامة دليل ينتج البطلان مطلقا اذ لو كان معناه اقامة الدليل على بطلان التسلسل
لا يصح العبارة المذكورة اذ يصير المعنى بل هذا الدليل اشارة الى احد ادلة اقيمت على بطلان التسلسل ولا يخفى فساده
لان هذا الدليل لم يقم على بطلانه بل على اثبات الواجب نعم انها واحد من ادلة اقامتها ينتج بطلانه لا يقال
انما يلزم الفساد المذكور لو كان عبارة الشارح بل هو من احد ادلة ابطال التسلسل وليس كذلك فان عبارته
انه اشارة الى احد ادلة ابطال التسلسل ولا خفاء في ان كون هذا الدليل متقاربا على اثبات الواجب
لا ينافي كونه اشارة الى دليل اقيمت على بطلان التسلسل بل انما ينافيه كونه نفس ذلك الدليل على ما عرفت

لانا نقول ليس مراد الشارح من ايراد لفظ الاشارة انه ليس من ادلة بطلان التسلسل وانه اشارة اليه ولا كون
هذا الدليل حينئذ مستقلا بابطال التسلسل فضلا عن الافتقار او كون هذا الدليل اشارة وايماء الى دليل التسلسل لا
كونه مستقلا بالنتيجة فذلك الدليل بل مقصوده انه واحد من ادلة ابطال التسلسل الا انه اورد لفظ الاشارة لانه ليس كافيا
في ابطال التسلسل اذ لم يتم عليه بل على اثبات الواجب فيكون اشارة اليه ولا يخفى انه حينئذ يلزم الفساد على تقدير
حمل الابطال على اقامة دليل على البطلان هذا والحق ان معنى الابطال اقامة الدليل على البطلان كما يشهد
به الفطرة السليمة وقول الشارح بل هو اشارة الى احد ادلة ابطاله محمول على المسامحة ولهذا غير في بعض النسخ الى
البطلان فالايراد المذكور في غاية القوة هذا غاية تنقيح الكلام والله الموفق لنيل المرام قوله يتم المجرد جرح العلة
آه يعني اذا ثبت ان الممكنات لا يجوز ان يكون علتها نفسها ولا بعضها بل يجب ان يكون خارجا عنها ثبت
الواجب لان الموجود الخارج عن الممكنات ليس الا الواجب اذ لا موجود سوى الواجب والممكن قوله اما انقطاعها
اي اما انقطاع تلك السلسلة وعدم كونها غير متناهية فيحصل بضم مقدمات اخر الى الدليل المذكور وهي ان يقال
ذلك الامر الخارج عن السلسلة يكون علة لبعض الممكنات ضرورة كونه علة للسلسلة وذلك البعض المستند الى الواجب
طرف ونهاية للسلسلة اذ لو كان في اثنائها فلا يخلو اما ان يكون الممكن الذي فوقه علة للواجب او علة لذلك البعض
على الاول يلزم ان يكون الواجب معلولا ودخوله فرض خارجا عن السلسلة وعلى الثاني يلزم توارد العلتين
المستقلتين على معلول واحد الكل باطل فتعين ان يكون ذلك البعض نهاية لسلسلة الممكنات فينقطع السلسلة عنده
وبما ذكرنا ظهر ان في تقرير المحشي نقصانا كما لا يخفى قوله فظهر آه اي فظهر مما ذكر ان ابطال التسلسل مفتقر الى
اثبات الواجب ضرورة كون دليله مقدمة من مقدمات دليله فيكون امر الافتقار بالعكس لا كما زعم الشارح من ان
دليل اثبات الواجب مفتقر الى ابطال التسلسل قوله واعلم انه يمكن آه انما ترك الشارح ذكره اما لان التسلسل
لازم للدور وبطلان اللازم يستلزم بطلان الملزوم واما لانهما لما ذكر ان معا فذكر احدهما مشعر بذكر الآخر قوله
وهما باطلان لانه يستلزم كون الشيء علة لنفسه ولعلته فانه اذا كان المجموع علة للمجموع يكون علة لكل واحد من
الجزئين اللذين هما علة للمجموع فيكون علة لنفسه ولعلته وكذلك اذا كان كل واحد منهما علة المجموع لانه يكون
علة لنفسه وللامر الثاني الذي هو علة له فان علة المجموع علة لكل واحد من اجزائه وفي هذا المقام ابحاث كثيرة
لا يليق المقام ايرادها قوله فينقطع التوقف آه لعدم توقف ذلك الخارج على واحد منها قوله البرهان السابق آه وحاصله
ان سلسلة المعلولات لا بد لها من علة خارجة ينتهي السلسلة عندها واما البطلان عدم تناهي المعلولات فلا يدل عليه

قوله وهي لا تكون آه اذ العلل لا تكون الا مجتمعة لان الكلام في العلل الموجودة وهي تجب اجتماعها مع المعلول
فحينئذ يكون الدليل المذكور مختصا بالامور المجتمعة ايضا قوله وهذا البرهان آه اي برهان التطبيق يعم ابطال التسلسل في
ما بين العلل والمعلولات المجتمعة في الوجود اما مرتبة طبعا كما في سلسلة العلل والمعلولات او وضعا كما في الابعاد او
غير مرتبة كما في النفوس والمتعاقبة كالحركات الفلكية واليه ذهب المتكلمون والحكماء اشترطوا الاجتماع والترتيب
فلا يجري عندهم فيما ليس فيه الترتيب والاجتماع قوله وبه يبطل عدم تناهي النفوس الناطقة آه اي ببرهان التطبيق يبطل
عدم تناهي النفوس الناطقة المفارقة الذي ذهب اليه ارسطو ومن تبعه حيث قال ان النفس الناطقة قديمة
بالنوع وافرادها المتعاقبة ازلا وابدا حادثة بحدوث الابدان التي هي شروط لفيضانها من المبدأ القديم المفارقة
عن الابدان غير متناهية لا تناهي الابدان التي فاضت عليها لاستنادها الى اقتضاء الادوار الفلكية التي هي لا تتناهي
ولا استحالة في عدم تناهيها اما الابدان فلانها متعاقبة على حسب تعاقب الحركات واما النفوس فلانها وان
كانت باقية بعد الافتراق عن الابدان فيلزم اجتماع الامور الغير المتناهية في الوجود ولكن ليس فيها ترتيب طبيعي او وضعي
وانما قيد بالمفارقة عن الابدان لان المتعلقة بالابدان متناهية عنده ايضا لتناهي الابدان ضرورة تناهي
الابعاد قوله لانها مرتبة آه دليل لقوله وبه يبطل يعني ببرهان التطبيق يبطل عدم تناهي النفوس الناطقة المفارقة
على تقدير اشتراط الترتيب في جريانه ايضا كما ذهب اليه الحكماء لانها وان لم تكن مرتبة بحسب الذات لكنها مرتبة بحسب
حدوثها في الازمنة التي حدثت فيها الترتيب تلك الازمنة فنقول لو كانت النفوس الناطقة غير متناهية فلنفرض
جملة مبدأه ما حدثت في اليوم متسلسلة الى غير النهاية وجملة مبدأه ما حدثت في الامس ثم نطبق بينهما على حسب
الازمنة فان وقع بازاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة لزم كون الناقص كالزائد والا فيلزم تناهيهما قوله
وما ذكره بعض الافاضل آه يعني ما ذكره بعض الافاضل في عدم جريانه في النفوس المفارقة بان هذا انما يتم اذا
كانت النفوس الحادثة في الازمنة المتعاقبة متساوية في العدد فيجب تطبيق الازمنة المترتبة تحصيل التطبيق بينها
لكنها ليست كذلك اذ قد يحدث جملة من النفوس في زمان وجملة اخرى اقل من الاولى او اكثر في زمان اخر بحسب
تفاوت الابدان الحادثة في العدد وقد يحدث احاد النفوس في ازمنة مترتبة لتحقق الابدان فيها فحينئذ لا يحصل
الانطباق في افراد النفوس انطباق اجزاء الزمان فجوابه ان هذا انما يدل على امتناع تطبيق فرد بفرد وهو غير لازم
في التطبيق بل يكفي فيه تطبيق المتناهي بالمتناهي قل او كثر فيكفي في انطباق النفوس انطباق اجزاء الزمان المترتبة
وان كانت الافراد [illegible] بالا ان كل جملة من النفوس توجد في زمان واحد متناهية

لان الابدان التي هي شروط حدوثها عند القائل بعدم تناهيها متناهية لتناهي الابعاد التي تشغلها الابدان فمعنى انطباق اجزاء الزمان تحصيل انطباق المتناهي من النفوس لتناهي وهو كاف في جريان البرهان المذكور كما لا يخفى وبما ذكرنا اندفع ما قيل ان هذا الاشتراط لا يتم على قول من ذهب الى انها حادثة قبل حدوث الابدان لقوله عليه السلام خلق الارواح قبل الاجساد بالفي عام لان القائل بحدوث النفس قبل البدن بعض المليين وهم لا يقولون بعدم تناهيها قيل ذهب بعض الحكماء الى قدمها بالشخص وعدم تناهيها وبرهان التطبيق على الوجه الذي قرره المحشي لا يبطل عدم تناهيها على هذا المذهب انتهى اقول القائل بقدمها بالشخص افلاطون ومن تبعه لا يقول بعدم تناهيها والقائل بقدمها بالنوع مع عدم تناهي افرادها المتعاقبة بتعاقب الابدان هو ارسطو ومن تبعه فيتم عليه كما مر والقول بقدمها بالشخص مع عدم تناهيها لم ينقل عن احد من الحكماء في الكتب المشهورة اللهم الا ان يكون مذهبا مرجوحا لا يعبأ به قوله اي في الجملة سواء كانت مجتمعة مرتبة او غير مرتبة او متعاقبة هذا عند المتكلمين اما عند الحكماء فلا يجري الا في الموجودات المجتمعة المترتبة قالوا اذا كانت الاحاد موجودة في نفس الامر معا وكان بينها ترتب فاذا جعل الاول من احد الجملتين بازاء الاول من الاخرى كان الثاني بازاء الثاني وهكذا فيتم التطبيق واذا لم يكن موجودا معا لم يتم لان الامور المتعاقبة معدومة لا يوجد منها في كل زمان الا واحد ففي كل زمان نفرض التطابق لا يمكن الا باعتبار فرض وجود الاحاد فلا تطابق فيها بحسب نفس الامر فينقطع بانقطاع الاعتبار وكذا الامور الموجودة المجتمعة الغير المرتبة اذ لا يلزم من كون الاول بازاء الاول كون الثاني بازاء الثاني وهكذا الا اذا لوحظ كل واحد من الاولى واعتبر كل بازاء كل واحد من الاخرى لكن استحضار النفس ما لا نهاية له مفصلة محال فينقطع بانقطاع الاعتبار وتوضيح ذلك تتوهم التطبيق من حبلين ممتدين على الاستواء وبين اعداد الحصى فان في الاول اذا طبق اول احدهما باول الاخر كان كافيا في وقوع اجزاء كل منهما بمقابلة اجزاء الاخرى بخلاف الحصى فانه لا بد في تطبيقها من اعتبار التفصيل واعترض عليه المتكلمون بانه لا ان يتوقف التطبيق على ملاحظة الاحاد مفصلة وجعل كل جزء من احدهما بازاء جزء اخر او يكفي ملاحظة وقوع اجزاء احدهما بازاء اجزاء الاخرى على سبيل الاجمال فان كان الاول يلزم ان لا يجري في الامور المترتبة لان الذهن لا يقدر على ملاحظة الامور الغير المتناهية مفصلا سواء كانت مجتمعة او لا وايضا التطبيق بهذا الوجه يعم المعدوم والموجود فلا وجه لتخصيص الموجودات وان كان الثاني فهو يتحقق في الامور المتعاقبة ايضا اذ يحكم العقل بعد ملاحظة الجملتين مجملا حكما اجماليا بانه اما ان يقع بازاء كل جزء من احدهما جزء من الاخرى

او لا يقع فعلى الاول يلزم التساوي وعلى الثاني التناهي قوله فيجري في الحركات الفلكية على مذهب المتكلمين ظاهر
فانها اكوانات متعددة وجود كل مسبوق بعدم الآخر واما على تحقيق مذهب الحكماء من ان الحركة القديمة
عندهم اعني الحركة بمعنى التوسط بين المبدأ والمنتهى امر واحد عارض للافلاك مستمر من الازل الى الابد لا تعدد
فيه اصلا فلا يجري فيها وكذا الحركة بمعنى القطع فانه امر موهوم لا وجود له عندهم اصلا قوله فانه ينقطع
بانقطاع الوهم آه يعني ان التطبيق لا يجري في الامور الاعتبارية فانه لا بد في جريانه من تحقق آحاد السلسلة في نفس الامر
ليحصل العقل منها جملتين ويفرض وقوع الانطباق بينهما فيلزم تناهي ما لا تناهي في نفس الامر او التساوي وما كان تحققها
في الامور الاعتبارية لا تحقق لها لا في الخارج وهو ظاهر ولا في الذهن لان آحاد السلسلة الغير المتناهية لا تتحقق
الا بملاحظتها مفصلا اذ بالملاحظة الاجمالية لا يكون الآحاد حاصلة فيها الا بوجود واحد وهو العلم الاجمالي المتعلق
بها والذهن لا يقدر على استحضار ما لا نهاية له مفصلا فينقطع ملاحظة الآحاد في حد فينقطع التطبيق ولا يلزم تناهي
ما لا يتناهى في نفس الامر لعدم تحققها فيه قال الشارح في شرح المقاصد والحق ان تحصيل الجملتين من سلسلة واحدة
ثم مقابلة جزء من هذه بجزء من تلك انما هو بحسب العقل دون الخارج فان كفى في اتمام الدليل حكم العقل بانه لا بد
من ان يقع بازاء كل جزء من هذه جزء من تلك فالدليل جار في الامور الاعتبارية والموجودة لان العقل ان يفرض
ذلك في الكل على سبيل الاجمال وان لم يكف ذلك بل اشترط ملاحظة اجزاء الجملتين على التفصيل لم يتم الدليل
في الموجودات المترتبة المجتمعة اذ لا سبيل للعقل الى ذلك انتهى كلامه قيل ان تحصيل الجملتين والتطبيق وان كان
بحسب العقل لكن آحاد السلسلتين لا بد ان يكون موجودة ليكون الجملتان موجودتين ويكون وقوع كل واحد منهما بازاء
الاخرى امرا ممكنا فيظهر من فرض وقوعه الخلف تامل في هذا المقام فانه من مزالق الاقدام قوله ولو سلم عدم الانقطاع او سلم
عدم انقطاع اعتبار العقل على سبيل التعاقب بان يكون النفس قديمة ومتعلقة بابدان الغير المتناهية على سبيل التناسخ فلا ضرر
لان كل ما دخل تحت الوجود الوهمي بالملاحظة على سبيل التعاقب يكون متناهيا دائما فالتطبيق لا يستلزم تناهي
ما لا يتناهى قوله ونظيره نعيم الجنان فان معنى لا تناهيها على ما مر عدم الانتهاء في الوجود الى حد لا يوجد فوقه آخر مع
ان الموجود منه يكون متناهيا دائما قوله لكن يشكل بالنسبة الى علم الله تعالى فحاصله ان مراتب الاعداد الغير المتناهية
ونسبة الانطباق بينها معلومة عنده تعالى على سبيل التفصيل لشمول علمه الممكن والممتنع فعلى تقدير التطبيق يلزم تناهي
ما ليس بمتناه في الوجود العلمي له تعالى هذا خلف قوله فتأمل نقل عنه وجه التأمل ان علمه تعالى ما شمل الا ما لا يمتنع العلم
كما ان قدرته شاملة انما تشمل ما لا يمتنع وجوده وامكان تعلق العلم بالمراتب الغير المتناهية مفصلة ممنوع انتهى فان

قيل فيلزم الجهل على الله تعالى قلت الجهل عدم العلم بما يصح تعلق العلم به كما ان العجز عدم تعلق القدرة بما يصح ان تتعلق
به فتأمل قوله وتوضيحه آه اى توضيح عدم ورود النقض على برهان التطبيق بالاعداد والمقدورات والمعلومات
المشار اليه بقوله وذلك آه ان التناهى واللاتناهى فرع الوجود سواء كان فى الخارج او فى الذهن فالشئ ما لم يوجد
لا يتصف بالتناهى وعدمه فالاعداد والمقدورات والمعلومات مع قطع النظر عن الوجود لا يكون متناهيا ولا لامتناهيا
والمتصف منها بالوجود ليس الا قدرا متناهيا اما فى الذهن فلانه لا يقدر على استحضار ما لا يتناهى واما فى الخارج فلان
كل ما هو موجود فى الخارج متناه فعلى كل تقدير لا يجرى التطبيق بينها لعدم كونها غير متناهية حتى يلزم من المحالين
يلزم تناهى ما لا يتناهى قال بعض الفضلاء كون التناهى واللاتناهى فرع الوجود محل تامل بل نظر عدمه ايضا ان الاعداد
من الموجودات الخارجية عند جمهور الحكماء انتهى كلامه اقول الجواب عن الاول ان التناهى واللاتناهى ههنا
ليس بمعنى الايجاب والسلب بل بمعنى العدم والملكة الذين لا يتصف بشئ منهما الواجب والوحدة والنقطة و
العدم والملكة يكون وجوديا فى الجملة وعن الثانى ان هذا الجواب انما هو على طريقة المتكلمين فالاعداد عندهم
من الامور الاعتبارية واما عند الحكماء فعدم جريان برهان التطبيق فيها لعدم الترتيب بينها لا لعدم الوجود
بناء على ما قالوا من انه لا شئ من المراتب جزء لما فوقه بل كل مرتبة مركبة من وحدات مبلغها تلك المرتبة يدل على
ما قلنا كلام السيد السند فى المواقف على ان المحقق الدوانى صرح فى حاشية التجريد بان الاعداد من الامور الاعتبارية
عند المحققين من الحكماء وان جعلها من اقسام الكم باعتبار فرض وجودها قوله وما يقال انها غير متناهية آه جواب
سؤال مقدر كانه قيل فاذا لم تكن الاعداد والمعلومات والمقدورات غير متناهية بشئ من التقديرين فما معنى
عدم تناهيها وحاصل الدفع ان اطلاق اللاتناهى عليهما مجاز باعتبار انها لو وجدت باسرها لكانت غير متناهية قال بعض
الفضلاء عدم تناهى المعلومات ليس بمعنى عدم الانتهاء الى حد كما فى المقدورات بل عدم التناهى فى صورة العلم
بالمعلومات بالفعل والا لزم الجهل اقول انما يلزم الجهل لو كان المراد انها لا تنتهى بحسب تعلق العلم الى حد وليس كذلك
بل المراد ان العلم بما يمكن ان يتعلق العلم به فهو حاصل له تعالى بالفعل من غير ان يتوقف على امر لكن تلك المعلومات
لا تتصف بهذا الاعتبار بالتناهى واللاتناهى لكونهما فرع الوجود بل اتصافها بعدم التناهى انما هو باعتبار انها
لا تنتهى فى الوجود الى حد معين او انها لو وجدت باسرها لكانت غير متناهية ولا شك انه لا يستلزم الجهل
كما لا يخفى نعم يرد ان يقال ان علمه سبحانه تعالى لما كان متعلقا بالمعلومات غير المتناهية امكن جريان التطبيق
فيها باعتبار الوجود العلمى فيلزم تناهيها وقد مر الجواب عنه بانه يجوز تعلق العلم بها على سبيل الاجمال بان يكون التعلق

بالفعل على سبيل التفصيل ممتنع الوقوع فيكون متناهية بالنسبة الى علم الله تعالى وان كانت غير متناهية بالنسبة الى وجودها مفصلة واعلم ان ما قاله المعترض من ان عدم تناهي المعلومات ليس بمعنى عدم الانتهاء الى حد على اطلاقه غير صحيح ضرورة انه عالم بالجزئيات المتجددة على وفق تجددها على ما هو رأي الاصحاب ولا شك ان الجزئيات المتجددة لا تنتهي الى حد ونعيم الجنان لا انقطاع لها فعدم التناهي في صورة العلم والمعلومات بكلا المعنيين بالفعل والمعنى عدم الانتهاء الى حد متحقق ولذا قال الشارح في شرح المقاصد ان علمه تعالى غير متناه بمعنى انه لا ينتهي الى حد لا يتصور فوقه حد ويحيط بما لا يتناهى كمراتب الاعداد ونعيم الجنان قوله فيه اشارة آه يعني في غاية الوحدة في وجوب الوجود اشارة الى دفع استدراك يتوهم من ظاهر عبارة المصنف وهو ان الله علم للجزئي الحقيقي فثبوت الوحدة له ضروري اذ الجزئي الحقيقي لا يكون الا واحدا فلا معنى لذكرها وجعلها من مسائل الفن فانها لا تكون الا نظرية وبما حررنا اندفع ما قاله الفاضل المحشي من ان توهم الاستدراك جار في الصفات الآتية له تعالى ايضا من الحي العليم السميع القادر لان هذه الصفات كانت مشهورة في ضمن هذا الاسم فلا حاجة الى ذكرها لان الصفات الآتية وان كانت مشهورة في ضمن هذا الاسم لكنها ليست ضرورية الثبوت له فلا بد من ذكرها وجعلها من مسائل الفن بخلاف ما نحن فيه قوله وحاصل الدفع ان المراد آه يعني حاصل الدفع ان الضروري هو ثبوت الوحدة للجزئي الحقيقي في ذاته الشخصية دون صفته والمراد بالوحدة ههنا الوحدة في صفته اعني وجوب الوجود لا في ذاته كما هو جزئي حقيقي هذا التقرير ظاهر عبارة المحشي وانت خبير بان دفع التوهم بالغاية المذكورة انما يتم اذا كان المراد بلفظة الله في قوله والمحدث للعالم هو الله تعالى الجزئي الحقيقي اما اذا كان المراد به واجب الوجود مطلقا على ما بينه الشارح فحينئذ يكون وصفه بالواحد بمنزلة وصفا لواجب به فالتوهم المذكور مندفع بتلك الارادة لا بارادة الوحدة في صفة الواجب اذ يقال حينئذ ليس المراد بالله الجزئي الحقيقي حتى يكون ثبوت الوحدة له ضروريا بل الواجب مطلقا وثبوت وحدانيته محتاج الى الدليل فلا وجه ان يقال فيه اشارة الى ان التوحيد هو عدم اعتقاد الشريك في وجوب الوجود على ما قال في شرح المقاصد من ان التوحيد عبارة عن عدم اعتقاد الشريك في الالوهية وخواصها واراد بالالوهية وجوب الوجوب بخواصها الامور المتفرعة عليه من كونه خالقا للاجسام مدبرا للعالم مستحقا للعبادة قوله وهذا التوهم مع دفعه آه قيل هذا على تقدير ان يكون هو الله ان ثم الله علم للواحد جزء فحينئذ يرد ان الله علم للجزئي الحقيقي فثبوت الوحدة له ضروري فلا فائدة للحكم ويدفع بان المراد وحدته في صفة الوجوب وما يتفرع عليه من استحقاق العبادة وخلق العالم وتدبيره لا في ذاته ردا على الكفار الذين اعتقدوا الشركاء معبودا لهم له تعالى

في الامور المذكورة واما اذا كان ضمير هو مبتدأ راجعا الى الذي سألتموني والله خبره واحد بدل منه او خبر بعد خبر
على ما في الكشاف عن ابن عباس رضي الله عنهما قالت قريش يا محمد صف لنا ربك الذي تدعونا اليه فنزلت
يعني الذي سألتموني عن صفته هو الله احد فلا تأبى التوهم المذكور كما لا يخفى قوله فلا يرد احتمال ان يكون آه
يعني اذا كان المراد بالالهين الصانعين القادرين على الكمال لا يرد منع الملازمة بان معنى الاله واجب الوجود
على ما مر ولا يلزم من امكان الواجبين امكان التمانع بينهما انما يلزم لو كان صانعين قادرين على الكمال لكن
لم لا يجوز ان يكون احدهما قادرا كاملا والآخر بخلافه بان يكون معطلا او موجبا او ناقصا وحينئذ لا يكون التمانع بينهما اما على
تقدير كون احدهما معطلا او ناقصا فظاهر واما على تقدير كونه موجبا فلانه يجوز ان يكون الآثار الصادرة عنه بطريق
الايجاب غير الآثار الصادرة عن الآخر بتوسط القدرة فان قيل يجوز استناد النقيضين من الوقتين الى القادر
لا يجوز الى الموجب لان مقتضى الذات لا يكون الا احدهما قلت يجوز بتوسط شروط حادثة فيجوز ان يكون اختيار الواجب
المختار شرطا لايجاده بالاقتضاء فكل ما يختار المختار يكون مقتضى الذات الموجب بالايجاب قوله فقوله في تقرير المدعى
آه اي اذا كان المراد بالالهين في الدليل الصانعين القادرين على الكمال فقوله لا يمكن آه محل تأمل لانه يدل على
ان المدعى نفي تعدد الواجب مطلقا والدليل المذكور انما يدل على نفي تعدد الصانع القادر على الكمال الذي هو اخص
من الواجب مطلقا قوله الا ان يقال آه اي الا ان يخص المدعى ايضا ويقال ان المراد بقوله ولا يمكن ان
يصدق آه الوجوب على وجه الصنع والقدرة الكاملة فحينئذ يكون الدليل مطابقا للمدعى قوله او يقال آه اي
لا يخصص المدعى بل يترك على حاله ويبين استلزام الدليل بان التعطل والايجاب نقصان القدرة ونقصان
يجب تنزيه الواجب عنها فلا يكون الموجب المعطل ناقص القدرة واجبا فالواجب لا يكون الا صانعا قادرا على الكمال
فلو امكن واجبان لامكن صانعان قادران على الكمال فامكن التمانع بينهما قوله لكن يرد هذا آه اي لكن يرد على البيان
انه لو كان الايجاب نقصا لم قلتم بان صفاته تعالى قديمة صادرة عنه بطريق الايجاب قيل ذاته تعالى ليست
فاعلة لصفاته حتى يلزم ان يكون تعالى موجبا بالنسبة اليها او مختارا اذ علة الافتقار عندهم هو الحدوث وصفاته
ليست بحادثة فلا يكون لها فاعل ولا يخفى انه ليس بشيء لانه اذا لم يكن مستندا الى ذاته تعالى يلزم تعدد الواجب لذاته
اذ كل موجود لا يخلو من ان يكون وجوده من ذاته او من غيره فاذا انتفى الثاني تعين الاول فيلزم الوجوب ولذا قال
في شرح المقاصد استناد الصفات عند من يثبتها ليس الا بطريق الايجاب ولو لم علة الاحتياج هو الحدوث ينبغي ان
يخصص [illegible] عدا الصفات وسيجيء في مباحث الصفات كلام لائق بهذا المقام قوله والغرض [illegible]

بين ايجاب الصفات وبين ايجاب ما عداها بان الاول كمال والثاني نقص مشكل قيل الفرق واضح لان صفات
الواجب كمالات له لان الخلو عنها نقص بخلاف غيرها ولا شك ان ايجاب الكمالات لا يكون نقصا بخلاف
ايجاب غير الكمالات اقول افاضة الوجود على الممكنات خير وكمال فيلزم ان يكون بطريق الايجاب والقول
بان كمال السلطنة يقتضي ان يكون الواجب قبل شئ وبعده مما لا يعتد به في المقامات اليقينية على ان الخلو عن
الصفات نقص في ذاته تعالى ممنوع لا بد له من دليل قوله ههنا بحثان الاول النقض آه اي في هذا الدليل بحثان
الاول النقض الاجمالي بان يقال دليلكم بجميع مقدماته غير صحيح لانه جار في هذه المادة مع تخلف المدلول عنه لانه
يستلزم المحال يعني عدم وجود الواجب المختار بان يقال لو امكن الواجب المختار لامكن تعلق ارادته بعدم ما
صدر عن ذاته بطريق الايجاب يعني صفاته تعالى لكونه امرا ممكنا في نفسه وكل ممكن مقدور لله تعالى فلا يخلو اما ان يحصل
كل من مقتضى الذات اعني وجود تلك الصفة ومقتضى الارادة اعني عدمها فيلزم اجتماع النقيضين وهو محال او لا يحصل
احدهما فلا يخلو اما ان لا يحصل مقتضى الارادة فيلزم عجز الواجب المنافي للالوهية او لا يحصل مقتضى الذات فيلزم تخلف المعلول
عن علته التامة وهو باطل اجاب بعض الفضلاء بانا نختار انه لا يحصل مقتضى الارادة قولكم يلزم العجز قلنا لا نم لزوم العجز
المنافي للالوهية لان مثل ذلك العجز والانسداد جاء من قبل ذاته والعجز الذي من قبل الذات لا ينافي الالوهية
بل المنافي لها العجز الذي يكون لسد الغير طريق القدرة عليه قوله والثاني الحل اي البحث الثاني النقض التفصيلي
اعني منع مقدمة معينة وهو لزوم العجز يعني لا نم انه لو حصل مراد احدهما دون الآخر يلزم عجز الآخر لما ان عدم
القدرة على الممتنع بالغير ليس بعجز لانه ليس محلا للقدرة اذ هي تتعلق بالممكنات الصرفة الا يرى انه تعالى لا يقدر على
اعدام المعلول مع وجود علته التامة ولا شك ان ارادة احد الالهين وجود الحركة مثلا تحيل عدمه فتجعله ممتنعا
فعدم قدرة الآخر عليه لا يكون عجزا اجاب عنه بعض الفضلاء بان عدم القدرة على الممكن لانه ابتنى على سد
الغير طريق القدرة عليه عجز مناف للالهية ولا شك ان عدم القدرة على اعدام المعلول الممكن الذاتي بواسطة
وجود العلة التامة هو ليس الا العجز المتعين بالغير اياه انتهى كلامه وفيه انه يلزم على هذا ان يكون الواجب تعالى عاجزا على
اعدام المعلول مع وجود علته التامة وهو العجز وهذا يستلزم جواز تخلف المعلول عن علته التامة وهو خلاف
مقرر القوم بل قوله الجواب آه هذا جواب بتلخيص الدليل بحيث لا يجري في مادة النقض فلا يرد عليه المنع يعني انا نفرض تعلق
ارادة الالهين معا ونقول ان المراد انه لو امكن الالهان لامكن التمانع بان يريد احدهما حركة زيد في زمان ارادة الآخر سكونه ولا شك انه
لا عجز في صورة النقض لان مقتضى الذات مقدم على مقتضيه بتوسط الارادة قوله لا يتم الحل المذكور ايضا لان كل واحد من تعلق الارادتين حينئذ

يكون بالممكن الصرف لعدم تقدم احدهما على الآخر قوله اي لا تدافع آه يعني ان المراد بالتضاد المعنى اللغوي وهو المنافاة مطلقا دون المعنى الاصطلاحي لما سيجيء وان الكلام على حذف المضاف اعني لفظ التعلق لان الكلام فيه حيث تعالى وكذا التعلق الارادة بكل منهما امر ممكن في نفسه قوله ولم يرد بالتضاد آه يعني لم يرد بالتضاد كون الامرين الموجودين بحيث لا يجتمعان في محل واحد من جهة واحدة ولا يتوقف تعقل احدهما على تعقل الآخر لان حصول الضدين في محلين جائز فعلى تقدير تحقق التضاد بين تعلقيهما لا خلل في صحة الدليل لتغاير تعلقيهما ضرورة كون متعلق احدهما السكون ومتعلق الآخر الحركة فيجوز حصول ذينك التعلقين ويتم الدليل بلا حاجة الى نفي التضاد بينهما قوله وايضا المانع آه اي وايضا يرد على تقدير ارادة المعنى الاصطلاحي ان المانع من الاجتماع في محل واحد لا ينحصر في التضاد فان كل واحد من التضائف والعدم والملكة والايجاب والسلب ايضا مانع من الاجتماع فنفي التضاد بين تعلقي الارادتين لا يكفي في جواز اجتماعهما قال بعض الافاضل خص التضاد بالنفي لان التعلقين وجوديان فلو ثبت بينهما تناف لكانا متضادين وفيه انه لو كان المنفي بين التعلقين التضاد لكان لم يثبت بين المرادين اعني الحركة والسكون اياه ايضا وليس كذلك كما لا يخفى قوله اي دليلهما آه يعني ليس المراد بالامارة الدليل الظني حتى يرد بان الظني لا يفيد في المطالب اليقينية خصوصا في اثبات التوحيد قوله اذ يلزم آه اي يلزم العجز الاحتياج الى الغير في تنفيذ القدرة وعدم سد الغير طريقه والاحتياج الى الغير مطلقا سواء كان في الوجود او في الايجاد او في شيء آخر نقص يستحيل على ذات الواجب فان الاجماع منعقد على ان واجب الوجود معدن كل كمال ومبعد كل نقصان واذا كان الاحتياج مستحيلا على ذات واجب الوجود لا يكون العاجز واجبا فيكون حادثا وممكنا وبما قرره المحشي اندفع ما قيل من ان اللازم الاحتياج في الايجاد وهو لا يستلزم الحدوث والامكان بل المستلزم له الاحتياج في الوجود وهو غير لازم لكن يرد عليه ان هذا انما يتم على من يقول بحجية الاجماع واما لا نم ان الاحتياج مطلقا نقص فان الواجب يحتاج في ايجاده الى امكان المعلول تامل ولا يخفى عليك ان قول الشارح وهو من امارة الحدوث آه يدل على ان المدعى اثبات عدم تعدد الواجب مطلقا والا فلا حاجة الى هذه المقدمات لانه اذا لزم العجز ثبت امتناع وجود الصانعين القادرين على الكمال فتنبه قوله ولو امكن آه يعني بقوله اي مانعان فلا يدل على الكمال المبين نفيه قوله ان قلت آه حاصله انا لا نم ان عدم حصول مراد احدهما يستلزم عجزه والا لزم ان يقول المعتزلة بعجزه تعالى لانهم قائلون بانه سبحانه تعالى اراد طاعة الفاسق وايمان الكافر ومع ذلك لا يحصل [illegible] متعلقه وحاصله ان المعتزلة لم يقولوا بالعجز تعالى لان الارادة عندهم قسمان ارادة قسر لا يجوز التخلف عنها وارادة تفويض

يجوز التخلف عنها والمتعلق بطاعة الفاسق وايمان الكافر التفويضية دون القسرية فلا اشكال قوله وهو ان لا يلزم
انتفاء المصنوع آه يعنى ان امكان التمانع لكونه محالا انما يستلزم ان يكون التعدد المستلزم له محالا الا ان لا يوجد
مصنوع بالفعل لجواز ان يوجد بارادة احدهما ابتداء من غير وقوع التمانع فان الامكان لا يستلزم الوقوع
فعلى هذا التقدير ضمير قوله يستلزم آه راجع الى امكان التمانع ويحتمل ان يكون راجعا الى عدم تعدد الصانع والمعنى
ان امكان التمانع انما يستلزم عدم تعدد الصانع وهذا لا يستلزم انتفاء المصنوع بل المستلزم له هو ان لا يكون
واحد منهما صانعا بمعنى السلب الكلي الذي يستلزمه وقوع التمانع ومآل الجواب على كلا التقديرين احدهما
منع الملازمة كما لا يخفى تامل فانه دقيق قوله وهذا الجواب مبنى آه يعنى ان الظاهر المتبادر من قوله عدم تكونهما
التكون بالفعل اذ حاصل الجواب على ما عرفت انا لا نسلم ان امكان التمانع يستلزم عدم تكونهما بالفعل فان امكان
التمانع لا يستلزم وقوعه فيجوز ان يوجد بارادة احدهما قبل وقوعه قوله بمعنى قوله آه اى اذا عرفت ان هذا الجواب
مبنى على الظاهر فاعلم ان معنى العلاوة انه يمكن ان لا يبنى على الظاهر المتبادر بل يفصل ويقال ان اردتم بلزوم عدم التكون
عدم التكون بالفعل فيمنع الملازمة فان المستلزم له الوقوع لا الامكان فيجوز ان يوجد بارادة احدهما قبل وقوعه
ان اردتم به عدم التكون بالامكان فالملازمة مسلمة فان امكان التمانع يستلزم امكان عدم التكون لكن لا نسلم بطلان
اللازم بل لا بد له من دليل قوله فتدبر اى تدبر فيما قلنا من تحرير العلاوة حتى يظهر لك انه يستلزم دفع ما قيل ان ما ذكر
على العلاوة منع الملازمة فلا معنى لايراده بعينه فى العلاوة قوله لو تعدد الاله لم تتكون السماء والارض اى لم تتكونا
بالفعل كما هو الظاهر المتبادر قوله واما الثالث آه لان مقتضى القادرية ذات الاله ومصحح المقدورية امكان الممكن
ونسبة الممكنات الى الالهين المفروضين على السوية فاندفع ما قيل انه يجوز ان يكون لبعض الممكنات خصوصية بالنسبة
الى احدهما فلا يلزم الترجيح بلا مرجح قوله ويرد عليه ان الترديد آه يعنى ان الترديد المذكور بقوله لان تكونهما اما بمجموع
آه اما على تقدير التمانع المفروض بان يكون تحرير الدليل هكذا لو امكن الالهان لم تتكون السماء والارض لانه يمكن
التمانع بينهما فى ايجادهما بان يريد كل واحد من الالهين ايجادهما على سبيل الاستقلال فعلى تقدير التمانع تكونهما
اما بمجموع القدرتين فيلزم نقض قدرتيهما لان ارادتيهما قد تعلقت بايجادهما على سبيل الاستقلال والقدرة تم تاثيرها او
بكل منهما فيلزم التوارد او باحدهما فيلزم الترجيح بلا مرجح يرد عليه منع الملازمة بانا لا نسلم انه لو تعدد الاله لم تتكون السماء والارض
لان وجود الالهين لا يستلزم وقوع التمانع فى الايجاد عقلا حتى يلزم المحال بل امكانه وهو لا يستلزم الوقوع فيجوز ان تتكونا
قبل وقوع التمانع بارادة واحدة منهما او تفويض احدهما الى الآخر وانما قال عقلا لان تعدد الحاكمين المستقلين يستلزم

وقوع التمانع في الحكم عادة على ما في الشرح قوله واما على الاطلاق آه يعني ان الترديد المذكور اما ان يكون
على الاطلاق بدون اعتبار التمانع على ما هو الظاهر القريب الى الفهم الغير المحتاج الى البيان فحينئذ نختار الشق
الاول وهو ان تكونها واقع بمجموع القدرتين وقولكم انه ينافي كمال القدرة قلنا يجوز ان يكون وقوعه بمجموع القدرتين
بحيث تعلق الارادة على هذا الوجه اي بان يكون للقدرة الاخرى مدخل فيه وهذا لا ينافي كمال القدرة في نفسها
وانما المنافي له ان تتعلق الارادة بوجود المقدور بحيث لا يكون للقدرة الاخرى مدخل فيه وكان واقعا بمجموعهما
فانه يلزم نقصان القدرة لان كمال القدرة انما يكون على وفق الارادة قوله كما في افعال العباد عند
الاستاذ فانه ذهب الى ان افعال العباد واقعة بمجموع قدرة الله تعالى وقدرة العبد وان قدرة الله وان كانت
كاملة كافية في حصولها الا ان ارادته تعالى تعلقت بان يكون لقدرة العبد ايضا مدخل فيها قوله لكن يمكن
اختيار الثالث وهو ان يكون التكوين باحدهما ولا نم انه يستلزم الترجيح بلا مرجح لم لا يجوز ان يكون المرجح ارادة
احدهما الوجود بتوسط قدرة الآخر او تفويض احدهما بارادته تكوين جميع الامور الى الآخر وكذا يجوز ان يكون
كل منهما مستقلا في الايجاد ولكن اراد احدهما وجوده فوجد ولم يرد الآخر وجوده لا عدمه ولا استحالة في ذلك قوله
والتحقيق في هذا المقام التحقيق في ان الآية حجة قطعية او اقناعية انه ان حمل الآية على نفي تعدد الصانع مطلقا سواء كان
مؤثرا بالفعل اولا فهي اقناعية لا تفيد القطع فانه سواء اريد بالفساد الخروج عن هذا النظام او عدم التكوين يرد منع الملازمة
ان اريد بالفعل ومنع انتفاء اللازم ان اريد بالامكان على ما بينه الشارح لكن الظاهر من منطوق الآية نفي تعدد
الصانع المؤثر في السماء والارض من حيث قال الله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله الآية فانه ليس المراد بالظرفية
المعنى الحقيقي اعني التمكن لان الاله منزه عن التمكن فيكون المراد التصرف والتاثير فيهما والمعنى انه لو كان المؤثر
فيهما آلهة لفسدتا اي لم تتكونا فالحق حينئذ ان الملازمة قطعية والآية حجة قطعية اذ تاثير الالهين في تكونهما على
سبيل التوارد بان يوجد كل منهما على حدة محال لامتناع التوارد فتاثيرهما في تكونهما اما على سبيل الاجتماع بان
يكون تكونهما بمجموع قدرتيهما او على سبيل التوزيع والتقسيم بان يكون المؤثر في البعض منهما اله وفي البعض الآخر آخر
فنقول لو امكن الهان مؤثران فيهما على سبيل التوزيع والاجتماع لامكن التمانع بينهما ضرورة كون كل منهما صانعا تام
القدرة لكن امكان التمانع محال لاستلزامه المحال فلا يكون احدهما صانعا واذا لم يكن احدهما صانعا يلزم انعدام كل من السماء
والارض بعدم وجوده ان كان التاثير على سبيل الاجتماع ضرورة انعدام جزء علة الكل المستلزم لانعدام علته او انعدام
البعض ان كان على سبيل التوزيع لانتفاء علته التامة فعلى تقدير تعدد المؤثر في العالم يلزم ان يفسدا

يعني ان لا يوجد هذا المحسوس لان التعدد يستلزم امكان التمانع المستلزم لان لا يكون احدهما صانعا المستلزم
لعدم تكون العالم كلا على تقدير الاجتماع وبعضا على تقدير التوزيع فمعنى قوله فيلزم انعدام الكل الخ انه على تقدير ان
يكون التاثير على سبيل الاجتماع او التوزيع يلزم عدم وجود الكل او البعض عند عدم كون احدهما صانعا الذي
يستلزمه امكان التمانع الذي يستلزمه تعدد الصانع وبما حررنا لك ظهر ان ما قاله المحشي المدقق فيه انه يجوز
ان لا يعدم كون احدهما صانعا فلا يلزم انعدام الكل او البعض وان اريد انه يلزم انعدام الكل او البعض
بالامكان فانتفاء اللازم ممنوع ليس بشيء منشاؤه قلة التدبر فان عدم كون احدهما صانعا لازم لامكان
التمانع الذي هو لازم لامكان التعدد كما لا يخفى هو الفاضل الجلبي لم يحم حول المقصود فوقع فيما وقع واعلم انه يمكن
حمل قوله لا يقال الملازمة قطعية على هذا التوجيه وحينئذ لا يتم الجواب المذكور كما لا يخفى على المتامل هذا نهاية ما تيسر لي
من تحرير الكلام وتقرير المرام بعون الله الملك العلام قوله ويمكن ان يوجه الملازمة الخ اي يمكن توجيه الملازمة في
الاية بحيث يفيد نفي تعدد الصانع على سبيل القطع مطلقا سواء كان مؤثرا بالفعل او لا وهو ان يقال المراد بالفساد
عدم التكون بالفعل والمعنى لو امكن تعدد الواجب الذي من شانه التاثير والايجاد لم يكن العالم ممكنا فضلا
عن ان يكون موجودا الان لان وجوده فرع امكانه لكونه حادثا والا الخ وان كان العالم ممكنا حين تعدد الواجب لامكن
التمانع بينهما ضرورة كون كل منهما قادرا تاما لتحقق مصحح مقدوريتهما اعني امكان المصنوع لكن امكان التمانع محال
لاستلزامه المحال على ما مر فلا يكون العالم ممكنا لان امكان التمانع لازم لمجموع الامرين اعني التعدد وامكان شيء من
الاشياء فاذا كان التعدد مفروضا يلزم ان لا يكون شيء من الاشياء ممكنا حتى لا يلزم امكان التمانع الذي هو محال
وبما حررنا اندفع ما قيل ان عدم امكان العالم لا يستلزم الفساد بمعنى عدم التكون بجواز كونه واجبا الا ان عدم كون
العالم واجبا معلوم بطلانه بما سبق من كونه بجميع اجزائه حادثا اذ الواجب لا يكون حادثا ولا يخفى عليك انه
يمكن حمل ما نقله المحشي من شرح المقاصد على هذا التوجيه بان يكون المراد بقوله لم تتكون السماء والارض لم يمكن تكونهما
ويكون الترديد على تقدير التمانع الخ هذا ما خطر ببالي قوله لو اريد باللازم الخ نقل عنه تقرير الدليل هكذا لو وجد صانعان
لامكن التمانع بان يريد كل منهما ايجاد المصنوع على وجه الاستقلال فامكن ان لا يوجد المصنوع مع وجود علته التامة وارادة
كل منهما لامتناع ان يوجد بهما او بكل منهما او باحدهما لكن حمل الفساد في الاية على هذا المعنى مما لا يخفى بعده انتهى كلامه
قوله لامتناع الخ وبيانه فامكن ان لا يوجد المصنوع مع وجوبه بعد ان اراد به عدم التكون من الفساد خلاف الظاهر فتقييده
بالامكان ثم تقييده بمع وجود علته التامة قوله لم يتم الا ان يعني لم يتم امر الدليل هو كونه حجة قطعية لتحقق الملازمة وانتفاء اللازم فيها

اما الملازمة فلان التعدد يستلزم امكان التمانع وهو يستلزم عدم التكون بالامكان مع وجود العلة التامة واما انتفاء اللازم فلما تقرر من ان عدم المعلول مع وجود علته التامة ممتنع والا لم تكن العلة التامة تامة قوله فيلزم آه اذا كان كلمة لو للتقييد الدالة على ان انتفاء الثاني لانتفاء الاول في الزمان الماضي يلزم ان يكون كلا الانتفائين الماضيين اعني انتفاء التعدد وانتفاء الفساد امرين مقررين معلومين للسامع لكن قصد بادخال لو عليها تعليل الثاني بالاول كما ان قولك لو جئتني لاكرمتك يدل على ان كلا الامرين معلوم الانتفاء عند السامع لكن انتفاء الثاني لاجل انتفاء الاول وهو ليس بمقصود من الاستدلال بل المقصود منه بيان تحقق انتفاء الاول بحسب جميع الازمنة الماضية والحالية والاستقبالية بدليل تحقق انتفاء الثاني المقرر عند السامع والآية لا تفيد فلا يكون استدلالا قوله لو سلم الدلالة آه يعني لو سلم دلالة الآية على ان انتفاء التعدد في الزمان الماضي بسبب انتفاء الفساد فيه لتم المقصود اعني اثبات وحدة الصانع مطلقا بدليل انتفاء الفساد في الماضي لانه اذا ثبت انتفاء التعدد في الزمان الماضي يكون ما جاء به التعدد في الحال والاستقبال حادثا والحادث لا يكون الها فلا يكون ما جاء به التعدد الها فيكون الصانع واحدا قوله قدماء المتكلمين آه يعني ان ما وقع في كلام البعض من الحكم بترادف الواجب والقديم مستقيم بان يكون المراد به التساوي في الصدق دون ما هو المشهور من الاتحاد في المفهوم فان قدماء المتكلمين قد يريدون بالترادف التساوي في الصدق حيث ذكر الشيخ ابو المعين ان الايمان والاسلام من الاسماء المترادفة بمعنى انه يصدق كل منهما على الآخر ثم بين لكل منهما مفهوما على حدة وما قيل من انه يحتمل ان يكون لكل منهما معنيان احدهما مشترك بينهما والآخران متغايران فالترادف باعتبار المشترك وعدمه باعتبار المتغايرين فالتأييد ليس على ما ينبغي لمجرد احتمال انه ليس بعبارته ولا في عبارة القوم ما يشعر بكونهما من الالفاظ المشتركة قوله بل على ظاهره آه يعني بحمله على ما هو المفهوم من ظاهر التصحيح من ان وجود الصفات كوجود الواجب مستغن في ذاتها عن الاحتياج الى شيء غيره وعليه ان كل صفة محتاجة في وجودها الى موصوفها فكيف يكون واجبة لذاتها قوله ويجيء تأويله آه تأويل التصحيح المذكور هو ان المراد من كونها واجبة لذاتها انها واجبة لذات الواجب تعالى بمعنى ان ذاته تعالى كافية في اقتضائها من غير احتياج الى امر ما له اي لذاته تعالى موجب صفاته لئلا يلزم كونه محل الحوادث ولا شك ان الواجب الذاتي بهذا المعنى اعني عدم الاحتياج الى الغير لا ينافي احتياجها الى موصوفها فحينئذ لا يرد ما ذكره حاصل ما نقل عنه لكنه لا يرد على طبقه لان معنى كون الشيء موجودا بذاته انه لا احتياج الى الغير في وجوده اصلا لا بمعنى عدم احتياجه الى شيء ما اصلا فيكون الصفات واجبة لانها ليست غير الذات استغنى كلامه وانت خبير بان هذا التأويل يحتج

عدم تناهيه في نفسه لتوقفه على القول بان الايجاب ليس نقصا في صفاته وبان قولهم علة الاحتياج هو الحدوث
دون الامكان انما هو في غير الصفات وان قولهم كل ممكن حادث انما هو فيما اذا كان صادرا بالقصد والاختيار
وكل ذلك تخصيص في الاحكام العقلية مع عدم تحمل العبارة له لان ضمير قوله لذاته راجع الى الموصول في الواجب
كما ان حمل الله عليه يجعله واجبا لذاته كذلك حمل الصفات عليها يجعلها واجبة لذاتها بلا تفاوت لا يطابقه الاستدلال
المذكور فان قوله لكان جائز العدم في نفسه صريح في ان المراد ان كل ما هو قديم فهو واجب لذاته يعني انه في حد
حقيقته يقتضي الوجود من غير احتياج الى شيء اصلا اذ جواز العدم في نفسه ان يقابل الوجوب بهذا المعنى قوله
هذا يدل على ان وجوده آه يعني قولهم ان المحدث ما يتعلق وجوده بايجاد شيء آخر يدل على ان الصفات القديمة لا يتعلق
وجودها بايجاد شيء لعدم كونها محدثة وهذه جهالة بينة فان بديهة العقل حاكمة بان الصفات محتاجة في وجودها الى
موصوفها فان قلت ما الحكم بالضرورة هو احتياج الى وجود الموصوف لا الاحتياج الى ايجاده والا لزم كون الصفات
مخلوقة فيلزم الجهالة قلت ليس المراد بالايجاد ههنا الاخراج من العدم الى الوجود فانه غير لازم من الاحتياج
الى المخصص بل مدخلية في الوجود وهذا يقتضاء الوجود ولا شك ان وجود الصفة متعلق باقتضاء الموصوف وجودها
هذا ما يرد على الاستدلال بحث قوي وهو ان الاحتياج الى اقتضاء المخصص وجوده لا يستلزم الحدوث بمعنى سبق
العدم عليه الذي هو مناف للقدم بمعنى عدم المسبوقية بالعدم لجواز ان يكون ذلك الاقتضاء بطريق الايجاب
وما ذكروا من ان كل ما هو محتاج في وجوده الى شيء فهو مسبوق بالعدم ليس بصحيح على الاطلاق بل فيما اذا كان صادرا
عنه بالاختيار والتمسك بان كل ما سوى الله حادث والمحتاج الى الحادث حادث لا يجدي نفعا لجواز ان يكون
المخصص امرا عدميا ازليا قال بعض الفضلاء الجهالة البينة انما يلزم اذا كان محمولا على ظاهر كلامهم اما اذا كان
محمولا على التاويل المذكور ويكون المراد انه لو لم يكن واجبا لذاته اي الذات الواجب لكان محتاجا الى مخصص
مباين مفارق فيكون محدثا اذ لا يعني بالمحدث الا ما يكون محتاجا في وجوده الى ايجاد شيء آخر مغاير له والصفات ليست
غير الذات فلا يكون محدثة فلا يلزم الجهالة البينة اذ لا يلزم منه ان لا يتعلق وجودها بايجاد شيء اصلا انتهى كلامه ولا يخفى عليك ان هذا
التوجيه مع استلزامه الاستدراك في قوله الا لكان جائزا في نفسه بل اي عنه ومع ورود الاعتراض السابق عليه يرد عليه انا لا نم
انه لو لم يكن واجبا لذاته تعالى لكان محتاجا الى المخصص مباين مفارق لم لا يجوز ان يكون محتاجا الى امر ليس غير الذات ولا عينه
كان يكون قديما صادرا عن ذات الواجب تعالى كتوسط صفة واجبة بذاته تعالى فلا يلزم حدوثه ولا كونه واجبا لذاته
تامل فانه من مطارح الاذكياء قوله وان قالوا آه يعني ان قالوا في دفع الجهالة المذكورة ان المراد

بقولنا كل ما هو قديم فهو واجب لذاته القديم بالذات وهو ما لا يكون محتاجا الى شئ اصلا والصفة القديمة ليست
بقديمة بالذات بل محدثة بالذات لاحتياجها الى موصوفها فيكون داخلة في كون جود ما متعلقة بايجاد شئ
فلا يلزم الجهالة فيرد عليهم انه لا يثبت حينئذ حكمهم بان الصفات واجبة بالذات لعدم كونها قديمة بالذات قوله
واما الاعراض الخ يعني اما ما قالوا من ان الاعراض غير باقية لان بقاءها يستلزم قيام المعنى بالمعنى لان بقاءها
غيرها لانفكاكه عنها في حال الحدوث فانها في اول زمان الحدوث موجودة وليست بباقية ضرورة ان البقاء انما يحصل في
زمان الثاني لانها عبارة عن الوجود في الزمان الثاني واستمراره على ما يجيء في الشرح قوله لكن يرد ان البقاء الخ يعني
يرد على قوله بان بقاء الصفة نفسها انه ان اريد بكونه نفسها الاتحاد في المفهوم فذلك مما لا يخفى فساده لان البقاء
يضاف الى الصفة فيقال بقاء العلم والقدرة فكيف يكون نفس المضاف اليه بحسب المفهوم وكذا يقال صفة باقية
وصيغة الباقي يقتضي زيادة البقاء كالعالم يقتضي زيادة العلم وان اريد به عدم الزيادة في الوجود الخارجي يعني
انه ليس في الخارج امر وراء الصفة يسمى بالبقاء بل هو امر اعتباري يحصل في العقل من نسبة وجودها الى الزمان
الثاني فلا شك في صحته لكن لم يجوزوا نفسية البقاء بهذا المعنى في الاعراض ولم لم يقولوا بان الاعراض
باقية وبقاؤها هو نفسها يعني انها ليست في الخارج الا الاعراض واما البقاء فليس امرا موجودا في الخارج زائدا
حالا فيها كحلول السواد في الجسم بل هو امر اعتباري يحصل في العقل من نسبة وجودها الى الزمان الثاني حتى
لا يلزم القول بتجدد الاعراض في كل آن الذي هو مصادم لمشاهدة الحس لكونها منفكة عن البقاء حال الحدوث
وحصول الاتصاف به بعده انما يفيد الزيادة في العقل لا في الوجود الخارجي بان يكون للاعراض وجود وفيه للبقاء
وجود آخر ايضا فان تجدد الاتصاف بصفة لا يقتضي كونها موجودة في الخارج لجواز تجدد الاتصاف بالامور الاعتبارية
التي لا تحقق لها في الخارج كمعية الباري تعالى مع الحوادث فانه متصف به مع عدم كونها موجودة في الخارج والا
لزم كونه محل الحوادث تامل فانه دقيق قوله على ما يجيء في التكوين حيث قال من قال ان التكوين عين المكون اراد
ان الفاعل اذا فعل شيئا فليس ههنا الا الفاعل والمفعول واما المعنى الذي يعبر عنه بالتكوين والايجاد ونحو ذلك
فهو امر اعتباري يحصل من نسبة الفاعل الى المفعول وليس امرا محققا مغايرا للمفعول في الخارج قوله يعني ان
تصور الواجب الخ يعني قد علم مما سبق ان الواجب محدث لجميع اجزاء ما سواه فاذا تصور بعنوان انه محدث لجميع
ما سواه على النمط البديع والنظام المحكم علم ثبوت الصفات المذكورة بالبديهة فان كونه اثرا على النمط البديع
يدل على العلم وكونه حادثا يدل على القدرة والارادة وكونه عالما قادرا يدل على الحيوة فلا يرد ما يقال ان حداثة العالم

على النمط البديع انما يدل على اتصافه بالصفات المذكورة اذا كان بلا واسطة لكن يحتمل ان يحدثه بواسطة
مختار صادر عنه بطريق الايجاب من غير قصد وارادة كما هو مذهب قدماء الفلاسفة حيث ذهبوا الى ان العالم
صادر عنه من غير قصد وشعور كحركة المرتعش فيكون ذلك الوسط قادرا مريدا عالما ودون الوجب الايجاب
بلا قصد لا يدل على ثبوت العلم ولا على غيرها كما لا يخفى وانما قيدنا الايجاب بلا قصد لان الايجاب بتوسط الارادة
كما هو مذهب المتأخرين من الفلاسفة حيث ذهبوا الى انه فاعل مختار بمعنى انه ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل
لكن الشرطية الاولى لازمة الوقوع والثانية ممتنعة بالنسبة الى انه لا يدل على نفي الصفات المذكورة ولذا اثبتوها
وقالوا انها عين الذات قوله لان ذلك آه متعلق بقوله لا يرد يعني لا يرد ما يقال لان ذلك الواسطة من جملة العالم لمحررة
كونه ما سوى الله تعالى اذ لا يجوز ان يكون صفة من صفاته فيكون حادثا بحدوث العالم بجميع اجزائه فلا يبعد عن القديم
بالايجاب لان اثر الموجب القديم لا يكون حادثا قوله ولا يخفى آه يعني لا يخفى ان هذا الجواب انما يتم اذا بين ان جميع
ما سوى الله تعالى حادث ولم يقتصر على بيان حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات لكن لم يثبت فيما سبق فيجوز ان يكون
ممكنا من الممكنات غير معلوم الوجود والحدوث كالمجردات مثلا صادرا عنه بطريق الايجاب محدثا لحدوث العالم بوسطه
قوله ثم ان اعتبار آه يعني انما اعتبر الشارح النمط البديع والنظام المحكم لان له مدخلا في بداهة الحكم والا امكن ان
يستدل بحدوث العالم على القدرة والاختيار لان اثر الموجب القديم لا يكون حادثا وبثبوت القدرة والاختيار على ثبوت
العلم فان صدور الفعل بالقصد والاختيار لا يتصور الا مع العلم وبثبوتهما على ثبوت الحيوة اذ لا معنى للحيوة الا صفة
توجب صحة العلم والقدرة قوله وظاهر كلام الشارح الخ يعني ان ظاهر كلام الشارح يدل على ان تصور الواجب
بالعنوان المذكور يوجب ثبوت السمع والبصر ايضا بداهة لكن فيه تأمل اذ لا دلالة للاحداث على وجه الاتقان عليهما
اذ يكفي في ذلك العلم بالمسموعات والمبصرات واجيب بان المراد بالسمع والبصر ادراك المسموعات والمبصرات اذ المقصود
ههنا بيان جريان هذه المشتقات عليه تعالى واما ان مباديها موجودة متغايرة فذلك مطلب آخر يجيء بعد هذا
في قوله الصفات ازلية وهي العلم آه قوله وعلى هذا آه ظاهر كلام المحشي يدل على ان هذا المنع ليس منقولا في عبارة
الشارح وليس كذلك فان المعنى ههنا بمعنى ما يقابل الذات وهو بهذا المعنى لا يطلق الا على الامر الموجود فالمعنى هذا المبنى على
ان بقاء الشيء امر موجود زائد على وجوده في قوله والحق ان بقاء الشيء آه اشارة الى كلا المعنيين اي كونه عبارة
عن عدم الزوال يدل على انه امر عدمي ليس بموجود وكون حقيقة الوجود بالنسبة الى الزمان الثاني يدل على آه
هو الوجود ولكن يتعلق باعتبار نسبته الى الزمان الثاني يعبر عنه بالبقاء اللهم الا ان يقال مقصوده التصريح بما علم ضمنا فـ

كلام الشارح قوله يعني ان تفسيره آه يعني في قوله كما في صفات الباري اشارة الى ان تفسير القيام بالتبعية في
التحيز غير جار في قيام صفات الواجب بذاته تعالى لعدم كونه تعالى متحيزا ودفع هذا بان عدم جريانه لا يضر لانه تعريف
لقيام الاعراض والصفات ليست باعراض قوله هذا رد اجمالي يعني انه نقض اجمالي للدليل الذي مهدوه على
امتناع بقاء الاعراض وتقريره ان دليلكم بجميع مقدماته فاسد لانه يستلزم المحال اعني مخالفة الضرورة قوله
لان اصحابنا جعلوا آه نقل عنه محصله انه لما كان بقاء الاجسام ضروريا مع جواز عدم بقائها عند الحكم كان
الحكم ببقاء الاعراض ايضا ضروريا مع جواز عدم بقائها اذ احتمال عدم البقاء موجود في الاعراض والاجسام
ولا تفرقة بينهما حتى يحصل احدهما باقيا بالضرورة عند العقل والآخر غير باق ومن ادعى التفرقة فعليه البيان انتهى كلامه
اقول يمكن بيان التفرقة بان عدم بقاء الاجسام ابعد عند العقل بل محال لانه يستلزم سقوط التكليف والقصاص
والجزاء بخلاف عدم بقاء الاعراض اذ لا بعد في تجددها فلذا جعل الاصحاب الحكم ببقاء الاجسام ضروريا يحكم به بديهة العقل
دون الحكم ببقاء الاعراض بل جعلوه من احكام الحس والحس لا يميز بين الامثال كمال التمييز كما في المتن قوله فيلزم ان
يكون آه اي فلو كان للواجب جوهر يلزم ان يكون ممكنا هف ويلزم ان يزيد وجوده الخاص على ماهيته لان وجودات
الممكنات زائدة على ماهياتها عندهم مع ان وجوده الخاص عين ماهيته كما قالوا فلا يرد ما قيل ان الوجود المطلق زائد
في الواجب ايضا وما هو عينه هو وجوده الخاص قوله للقطع بتغاير المفهومات فان الله علم للجزئي الحقيقي وواجب الوجود
معناه ما يكون وجوده من ذاته والقديم ما لا يكون مسبوقا بالعدم قوله وايضا آه اي يرد ايضا انا لا نسلم ان الاذن با
اذن المرادف ولازمه لاحتمال ان يكون ذلك المرادف واللازم موهمين للنقص ولا يجوز الاكتفاء في عدم ايهام
الباطل بمبلغ ادراكنا لاحتمال عدم اطلاعنا على وجه ايهامه فالتوقف واجب احتياطا لعظم الخطر في ذلك كما هو
مذهب الشيخ الاشعري ومتابعيه اعلم انه لا كلام في جواز اطلاق اسماء الاعلام الموضوعة في اللغات له بل النزاع في الاسماء
الماخوذة من الصفات والافعال فذهب المعتزلة والكرامية الى انه اذا دل العقل على اتصافه تعالى بصفة وجودية
او سلبية جاز ان يطلق عليه تعالى اسم يدل على اتصافه تعالى بها سواء ورد بذلك اذن الشرع اولا وكذا الحال في
الافعال ثم قال القاضي ابو بكر منا كل لفظ دل على معنى ثابت فيه جاز اطلاقه عليه بلا توقيف اذا لم يكن موهما لما لا يليق بجلاله
تعالى وقد يقال لا بد مع نفي ذلك الايهام من الاشعار بالتعظيم حتى يصح الاطلاق بلا توقيف وذهب الشيخ ومتابعوه الى انه
لا بد من التوقيف وهو المختار وذلك للاحتياط احترازا عما يوهم باطلا لعظم الخطر في ذلك فلا يجوز الاكتفاء في عدم ايهام الباطل
بمبلغ ادراكنا بل لا بد من الاستناد الى اذن الشرع كذا في شرح المواقف قوله ولا شك في جوازه آه

وكذا في جواز اطلاق الجواد عليه مع عدم جواز اطلاق السخي الذي يرادفه وكذا يجوز اطلاق العالم عليه مع
عدم جواز اطلاق العارف والفقيه والعاقل والفطن لان المعرفة قد يراد بها علم يسبقه غفلة والفقه فهم غرض
المتكلم من كلامه وذلك مشعر بسابقية الجهل والعقل علم مانع من الاقدام على ما لا ينبغي ماخوذ من العقال والفطنة تيسر من
هجوم الداعي الى ما ينبغي والفطانة سرعة الادراك فتكون مسبوقة بالجهل قوله وقيل الطبيب آه اي قيل في بيان وجه النظر
انا لا نسلم ان الاذن بالشيء اذن لمرادفه فان الطبيب لا يطلق عليه تعالى مع جواز اطلاق الشافي قوله لكن يعتبر في
التجزي آه وعلى ما يشعر به لفظ التجزي فان معناه قسمة الشيء الى اجزائه قال بعض الفضلاء ذلك معتبر في الانحلال اذ هو
عبارة عن بطلان الصورة وزوالها بخلاف التبعض والتجزي فانه بمعنى مطلق الانقسام انتهى كلامه ولا يخفى انه يلزم
منه ان لا يكون ذلك معتبرا في التجزي والتبعض ايضا على ما فسرهما الشارح لاعتباره الانحلال فيهما حيث قال باعتبار
انحلاله اليهما متبعضا ومتجزيا قوله ان معنى ما هو آه تعليل لقوله اي مجانسة الاشياء يعني انما فسرنا الماهية بالمجانسة لان
معنى ما هو سؤال عن الجنس تقتضي الماهية المنسوبة الى ما هي ما يقع جوابا عنه وهو الجنس فيكون المعنى ولا يوصف بان
له جنسا ولا يقال انه مجانس لشيء من الاشياء قوله صرح به السكاكي يعني صرح السكاكي وغيره بان ما للسؤال
عن الجنس حيث قال في المفتاح واما السؤال عن الجنس فتقول ما عندك بمعنى اي الاجناس من عندك وجوابه
انسان او فرس او طعام وكذلك تقول ما الكلمة وما الاسم وما الفعل وما الحرف وما الكلام قوله منه اي المعنى الذي
نفى عنه اي وانما حمل كلمة ما على معنى اي جنس من الاجناس مع ان لها معاني اخر منها مثل السؤال
عن الحقيقة المختصة بالشيء على ما ذكره السيد الشريف في شرح المفتاح في بيان قوله تعالى وما رب العالمين فقال
رب السموات والارض وما بينهما ان كنتم موقنين انه يحتمل ان يكون فرعون قد سال بما عن خصوصية ذاته تعالى
اي شيء هو على الاطلاق تفتيشا عن حقيقته الخاصة به واجاب موسى عليه السلام بالوصف تنبيها على ان خصوصية
تلك الحقيقة محجوبة عن عقول البشر والسؤال عن الوصف على ما ذكره في المفتاح حيث قال ويسال بما عن الوصف تقول
ما زيد وجوابه الكريم ونحوه لانه المعنى الذي نفى عنه تعالى لاستلزامه التركيب المنافي للوجوب واما السؤال عن الحقيقة
المختصة والوصف فلا يتعلق غرضنا بنفي ذلك بل هو متصف به عند المتكلمين وانما قال غرضنا لان الفلاسفة لهم
غرض متعلق بنفي ذلك في الجملة حيث لا يوصف بالحقيقة عندهم والاوصاف المتغايرة من لوجوده تعالى فان الواجب عندهم
هو الوجود المجرد وفسر الفاضل الچلپي قوله مثل السؤال عن الحقيقة بالحقيقة النوعية ويخدشه انه ليس بمغاير للاول بل هو
داخل فيه لان المراد بالجنس الجنس اللغوي قوله لكن يرد ان يقال آه يعني انه يقال التقريب ليس بتام لان المعتبر في الماهية

المنفرد اي جنس من الاجناس هو الجنس اللغوي بمعنى الامر الشامل لا الجنس المنطقي اي المقول على المختلفين
بالحقائق على ما يدل عليه ما نقل من المفتاح و الجنس اللغوي اعم لشموله الحقيقة النوعية ايضا فانهم يعدون الشخص جنسا
واذا كان المعتبر في المجانسة الجنس اللغوي الشامل للانواع الحقيقية فلا يلزم من اتصافه تعالى بالمجانسة اللغوية التركيب
في ذاته لجواز ان يكون له تعالى حقيقة بسيطة ولا يكون له فصل مقوم فان قيل اذا كان له حقيقة نوعية بسيطة
فلابد له من تعين يميزه عما يشاركه فيلزم التركيب في هويته لان ما به الاشتراك غير ما به الامتياز قلت يجوز ان يكون
ذلك التعين امرا عدميا غير داخل في هويته تعالى فتامل ثم اجاب بعض الفضلاء عن الاعتراض المذكور بان المراد بالمجانسة
المجانسة بالمعنى العرفي اي المشاركة في الجنس الاصطلاحي ولا شك ان ثبوت الجنس الاصطلاحي له تعالى يستلزم
التركيب في ذاته تعالى لا بالمعنى اللغوي وهو المشاركة في الجنس اللغوي حتى يرد ما ذكروا بقرينة قوله يوجب التركيب
بفصول مقومة واما قوله لان ما هو آه فهو اشارة الى بيان المناسبة بين المعنى العرفي و اللغوي لان هذا المعنى
مراد ويؤيده ما سيأتي من قوله ولا يماثله شيء فتامل قوله يعني ان البعد امتداد آه يعني ان كلمة او ليست للشك
المنافي للتعريف بل للتقسيم الحد فالحاصل ان البعد امتداد وله نوعان احدهما القائم بالجسم وهو الجسم التعليمي والثاني
الامتداد المجرد عن المادة القائم بنفسه بحيث لو لم يشغله الجسم لكان خلاء وهذان النوعان عند من يقول بوجود
الخلاء اي البعد المجرد الذي يشغله الجسم و الخلاء وان كثر اطلاقه على المكان الخالي عن الشاغل لكن قد يطلق على المعنى
كما وقع في هداية الحكمة حيث قال المكان اما الخلاء او السطح واما عند القائلين بانه هو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس
للسطح الظاهر من المحوي النافين لوجود البعد المجرد فالبعد النوع الاول فقط اعني الامتداد القائم بالجسم قوله هذا
التعريف آه يعني تعريف البعد بالامتداد القائم بالجسم او بنفسه انما هو للبعد الموجود الذي اثبته الحكماء حيث قالوا بوجود المقدار
اذ القيام انما يتصور فيه واما تعريف البعد بالموهوم الذي هو لا شيء محض كما هو مذهب المتكلمين النافين للمقدار
فيعرف بالمقابلة عليه بان يقال البعد امتداد موهوم مفروض في الجسم او في نفسه صالح لان يشغله الجسم ينطبق عليه
بعده الموهوم قوله وهذا مبني على وجود الحيز يعني لزوم قدم الحيز انما هو عند من يقول بوجود الحيز كما هو مذهب الحكماء لان
القدم و الحدوث انما يكونان من صفات الموجود واما عند المتكلمين القائلين بانه موهوم محض فلا يلزم من كونه في الازل قدمه
فلا يتم استدلالهم على نفي جسميته فلا يكون دليلا تحقيقيا ولو اريد بالقدم ههنا معنى الازل فاستحالة ازلية المعدوم ممنوع كيف وان الاعدام
الازلية غير متناهية قال الفاضل المحشي ولعل الشارح اراد بقدم الحيز ازليته وهذا ايضا محال في حقه تعالى اذ يلزم حينئذ ان
يكون المتحيز متعينا ازليته يشار اليه بالاشارة الحسية وان كان مراده هيهنا وان يكون الواجب متحيزا في الازل وذلك مما

الوهمي في الازل وكل ذلك محال عليه تعالى او اراد بقدم الحيز قدم المتحيز وهو محال عند المتكلمين اذ يلزم حينئذ
تتالي الاكوان الغير المتناهية في الازمنة الماضية الغير المتناهية ويبطله برهان التطبيق انتهى كلامه ويرد عليه انه لا نم
لزوم الوضع الذي يشار اليه بالاشارة الحسية وان الاحتياج الى الامر الوهمي ينافي وجوبه الذاتي لجواز ان يكون
مقتضى ذاته كسائر الصفات وعلى تقدير التسليم فلا حاجة الى التطويل بل يكفي ان يقال انه تعالى ليس بمتحيز والا لزم احتياجه
الى الحيز وهو ينافي الوجوب ولا نسلم انه يلزم تتالي الاكوان الغير المتناهية لجواز ان يكون له تعالى كون واحد في ذلك الحيز من
الازل الى الابد وانما يلزم لو كان كونه تعالى من قبيل الاعراض الحادثة التي لا تبقى زمانين قوله والاكوان من الموجودات
العينية آه يعني على ما هو مذهب المتكلمين وان انكروا الاعراض النسبية باسرها الا انهم قالوا بوجود الاكوان الاربعة الحركة
والسكون والاجتماع والافتراق قوله هذا الترديد آه دفع لما يتوهم من ان الترديد المذكور قبيح اذ لا يتصور زيادة الشيء
على حيزه او نقصانه في جميع المذاهب كما يشهد به الرجوع الى معناه حاصل الدفع ان هذا الترديد لاظهار بطلانه على جميع
التقادير المحتملة عند العقل سواء ذهب اليه احد او لا وقيل انه ترديد بالنسبة الى المعنى اللغوي للتحيز اذ هم يطلقونه على الزائد ايضا كما
يقال زيد في المسجد على الكرسي قوله ثم ان هذا الدليل اي هذا الدليل على وجه قرره الشارح مبني على تناهي الابعاد
وانما قلنا ذلك اذ لو قرر بانه اما ان ينقص عن الحيز فيكون متناهيا او يساويه او يزيد عليه فيكون متجزيا لا يكون مبنيا
عليه كما لا يخفى وقيل ان الدليل المذكور مبني ايضا على انه ليس جزء لا يتجزى لانه يتركب عنه غيره فلا انه احقر الاشياء واخسها
والا فيجوز ان يكون ناقصا من الحيز ولا يكون متناهيا اذ التناهي من خواص المقادير والجوهر الفرد لا مقدار له قوله
وجه ضعفه آه حاصله منع الملازمة يعني لا نم انه لو اتصف اجزاؤه بصفات الكمال يلزم تعدد الواجب فان الاتصاف
بالعلم والقدرة واخواتهما لا يستلزم الاتصاف بوجوب الوجود حتى يلزم ما ذكره بعض الافاضل من بيان وجه ضعفه بمنع
الملازمة الثانية يعني لا نم انه لو لم يتصف اجزاؤه بجميع صفات الكمال يلزم نقص الواجب وحدوثه وانما يلزم لو
لم يتصف المجموع ايضا وفيه ان نقص الجزء يستلزم حدوثه وحدوث الجزء يستلزم حدوث الكل انتهى كلامه اقول
كون عدم الاتصاف ببعض الصفات نقصانا بالنسبة الى الجزء ممنوع لا بد له من دليل وعلى تقدير التسليم فثبوت ان
نقص الجزء يستلزم حدوثه موقوف على ما اشتهر من ان النقصان من سمات الحدوث وان وجوب الوجود معدن
كل كمال ومبعد كل نقصان لكن لم يقم عليه دليل يعتد به قوله ويرد عليه اثبات الملازمة الممنوعة بناء على ان المراد بصفات
الكمال جميعها على ان يكون الاضافة للاستغراق ولا شك ان الاتصاف بجميع صفات الكمال يستلزم تعدد الواجب
لان من جملة تلك الصفات وجوب الوجود بل هو الاصل بالنسبة اليها فان قيل على هذا لا يكون الشرطية

الثانية صحيحة اعني قوله لو لم يتصف بصفات الكمال يلزم النقص الحدوث لان رفع الايجاب الكلي يستلزم
السلب الجزئي ولا يلزم من انتفاء بعض صفة الكمال الحدوث لجواز ان يكون متصفا بالوجوب قلت فحينئذ
يلزم تعدد الواجب وقد عرفت بطلانه وقال بعض الفضلاء هذا مبني على ما قيل بانه اذا لم يكن متصفا بجميع صفات
الكمال لا يكون واجبا لان الوجوب معدن كل كمال ومبعد كل نقصان فيكون حادثا لانه حينئذ يكون ممكنا وكل
ممكن حادث وقد عرفت ما فيه آنفا قوله وايضا صفة الكمال آه توجيه آخر لاثبات الملازمة يعني ان صفات
الكمال العلم التام والقدرة التامة ونحوهما لا مطلق القدرة والعلم مثلا وهي صفات لا توجد الا في الواجب قوله
يريد ان هذا التصريح آه يعني ان مقصود الشارح من قوله وقد صرح ان تصريح صاحب البداية في كتابه ان قرئ
بصيغة المعلوم او تصريح القوم ان قرئ على صيغة المجهول بان المماثلة انما تثبت بالاشتراك من جميع الوجوه
يناقض قوله فلا يماثل علم الخلق بوجه من الوجوه فانه يدل على ان الاشتراك بين الشيئين في بعض الوجوه كاف في مماثلتهما
ووجه التوفيق ان المراد بالاشتراك من جميع الوجوه فيما به المماثلة هذا ويمكن ان يكون معنى قوله فلا يماثل علم الخلق
بوجه من الوجوه المبالغة في نفي المماثلة يعني انه ليس لاثبات المماثلة وجه اصلا فيكون قوله وقد صرح بيانا وتأييدا
لقوله لا يماثل المعنى فلا يكون لاثبات المماثلة وجه اصلا والحال انه صرح بانها انما تثبت بالاشتراك في جميع
الاوصاف قوله يرد عليه انه يجوز آه يعني ان الظاهر ان المراد بالشيء الموجود على ما هو المتعارف منهم فحينئذ يرد عليه انا
لا نسلم انه لو خرج عن علمه شيء يلزم النقص والافتقار لجواز ان يكون لبعض الاشياء ما يستحيل تعلق العلم به لعدم كونه
قابلا له كذات الواجب مثلا عند من يقول بانه لا يعلم ذاته لان العلم يستدعي المغايرة بين العالم والمعلوم كما ان القدرة
لا تتعلق بالممتنعات لعدم كونها قابلة لها ولا يلزم النقص والافتقار [illegible] بما اندفع ما قاله الفاضل الجلبي يرد عليه ان
المراد شمول العلم بالنسبة الى جميع الموجودات فان الشيء عندنا الموجود ومما ثبت عندنا قدرة الواجب ان جميع
الموجودات صادرة عنه بطريق الاختيار والايجاب بالاختيار يستدعي العلم السابق بالقدرة فلا نقص بما ذكره المحشي
اورده المحشي لان كل ما يوجد يجب تعلق علمه به لان تعلق القدرة انما يستدعي العلم السابق بالامور الموجودة التي تتعلق بها
القدرة اعني الممكنات دون الواجب اه ولو حمل الشيء في عبارة المتن على ما يصح ان يعلم ويخبر عنه او الممكن لم يرد ما ذكر كما
لا يخفى لكن لا يحصل الرد على الدهرية القائلين بعدم تعلق علم الله تعالى بذاته لانه غير داخل في الممكن وليس مما يصح تعلق العلم به عندهم
ومما يجب ان يعلم ان عبارة المتن قاصرة عن [illegible] المقصود بالنسبة الى العلم ان حمل الشيء على الموجود او الممكن لان
دائرة العلم اوسع مما ذكر لشموله الممتنع ويستلزم ان يكون الممتنعات متعلق القدرة ايضا ان اريد به ما يصح ان يعلم

قوله لا يعلم الجزئيات يعني انه تعالى لا يعلم الجزئيات المادية سواء كانت متغيرة او لا كالاجرام الفلكية على اشكالها
من حيث انها جزئيات مانعة من فرض الاشتراك بين كثيرين لان ادراكها على الوجه المذكور لا يمكن الا
بالآلات الجسمانية والله تعالى منزه عن ذلك بل يعلمها من حيث هي كليات غير مانعة عن الشركة على ما هو شأن
كل ما يحصل بطريق التعقل وهذا كما يعلم المنجم بان في ساعة كذا خسوفا فانه قد يعلم الخسوف الجزئي لا على الوجه
الجزئي لان ما علم لا يمنع العقل المجرد بتصوره عن حمله على خسوفات متعددة وان كان في الخارج لا يصدق
الا على ذلك الخسوف بل لا بد في ذلك من المشاهدة والاحساس وهو انما يحصل بعد ذلك الخسوف وهذا
التعقل مستمر قبل وقوعه وبعده فحاصل مذهب الفلاسفة ان الله يعلم الاشياء كلها بطريق التعقل لا بطريق
التخيل والاحساس لفقدان الآلة فلا يعزب عن علمه تعالى مثقال ذرة في الارض ولا في السماء لكن لما كان علمه
تعالى بطريق التعقل لم يكن ذلك مانعا عن وقوع الشركة ولا يلزم من ذلك ان لا يكون بعض الاشياء معلوما له تعالى
عن ذلك بل ما ندركه على وجه الاحساس والتخيل يدركه تعالى على وجه التعقل فالاختلاف في طريق الادراك لا في
المدرك هذا ما افاده العلامة الدواني في تصانيفه واليه اشار المحقق الطوسي في شرح الاشارات والمشهور من
مذهبهم انه لا يعلم الجزئيات المتغيرة من حيث انها جزئيات بل على الوجه الكلي واما الجزئيات الغير المتغيرة فيعلمها
من حيث انها جزئيات ووجهه بعض الافاضل بان معناه انه لا يعلم الجزئيات المتغيرة
بخصوصيتها المتغيرة بحسب الازمنة بانها واقعة الآن او غدا او امس فلو فرض انه كان عالما كذلك فاما ان يتغير العلم بتغير
المعلوم فيلزم تغير ذاته تعالى من صفة الى صفة وان لم يتغير يلزم الجهل بل يعلمها بحيث لا مدخل للزمان بحسب الاوصاف
الثلثة وهذا العلم يكون مستمرا لا يتغير اصلا كالعلم بالكليات وتوضيحه انه تعالى لما لم يكن مكانيا كان نسبته
الى جميع الامكنة على السواء فليس بالقياس اليه قريب وبعيد ومتوسط كذلك لما لم يكن زمانيا كان نسبته الى
جميع الازمنة على السواء فليس بالقياس اليه بعضها ماضيا وبعضها حاضرا وبعضها مستقبلا وكذا الامور الواقعة في
الزمان فالموجودات من الازل الى الابد معلومة له كل في وقته وليس في علمه كان وكائن وسيكون بل هي دائما
حاضرة عنده في اوقاتها بلا تغير اصلا فعلى هذا يكون قولهم انه لا يعلم الجزئيات راجعا الى ان علمه تعالى ليس زمانيا لكن قال
الامام الهمام اللائق باصولهم انه تعالى لا يعلم الجزئيات المادية سواء كانت متغيرة او لا لما يلزم في الاول من تغير العلم
وفي الثاني من الافتقار الى الآلة الجسمانية وبالجملة ليس مرادهم ما توهم البعض من ان علمه تعالى محيط بطبائع
الجزئيات واحكامها دون خصوصياتها واحوالها انتهى خلاصة الكلام الملتقط من فوائد علماء الكلام قوله المتنافي لا لاجل

هو القدرة آه يعني ان للقدرة معنيين احدهما صحة الفعل والترك اي يصح منه الايجاد وتركه وليس شيء منهما
لازما لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه والى هذا ذهب المليون وهو مناف للايجاب وثانيهما ان شاء فعل و
ان لم يشأ لم يفعل وهذا المعنى متفق عليه بين الفريقين لان الحكماء ذهبوا الى ان مشيئة الفعل الذي هو الفيض والجود
لازمة لذاته كلزوم العلم وسائر الصفات الكمالية زعما منهم ان تركه نقص فيستحيل انفكاكه عنه فمقدم الشرطية
الاولى واجب صدقه ومقدم الثانية ممتنع الصدق وكلتا الشرطيتين صادقتان في حقه تعالى فان صدق الشرطية
لا يستلزم صدق طرفيها ولا ينافي كذبهما وهذا المعنى لا ينافي الايجاب فان دوام الفعل وامتناع الترك بسبب الغير
لا ينافي الاختيار بالنسبة الى ذاتها كما ان العاقل ما دام عاقلا يغمض عينيه كلما قرب ابرة من عينيه لقصد الغمز فيها
من غير تخلف مع انه يفعله باختياره وامتناع ترك الاغماض بسبب كونه عالما بضرر الترك لا ينافي الاختيار
فما ظنك بمن يكون علمه عين ذاته قوله فمتفق عليه بين الفريقين قد يقال كون القدرة بهذا المعنى متفقا عليه
محل بحث لان مشيئة الله تعالى عندهم عبارة عن علمه تعالى بالاشياء على النظام الاكمل على ما صرح به في شرح المواقف
في بحث ارادة الواجب تعالى فمعنى قولهم ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ان علم فعل وان لم يعلم لم يفعل
ولما كان العلم لازما لذاته تعالى كان طرف الفعل لازما لذاته وهذا يقتضي ان مقدم الشرطية الاولى لازم له وعند
المتكلمين عبارة عن القصد فمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ان قصد فعل وان لم يقصد لم يفعل ولما لم يكن تعلق
القصد لازما لذاته لم يكن شيء من الطرفين لازما لذاته وهذا معنى عدم لزوم الشرطيتين له فلا يكون الاتفاق بين الفريقين
الا في اللفظ قوله هذا انما يدل على زيادة آه يعني ان مدلول المشتق ليس الا المفهوم الحدثي الذي هو من جملة النسب و
والاعتبارات كالعالمية والقادرية مثلا وصدق المشتق انما يدل على زيادة ذلك المفهوم الحدثي ولا كلام في زيادته
على ذات الواجب انما الكلام والنزاع في زيادة حقيقته وهو ذلك المفهوم وما يصدق هو عليه على ذاته بمعنى انه كما ان
حصول انكشاف الاشياء ليس لمجرد ذواتنا بل يحتاج الى صفة زائدة هي العلم فهل في حق الواجب كذلك ام ذاته تعالى كاف في
ذلك الانكشاف ويترتب على ذاته البحت ما يترتب على صفة العلم فينا وكذا الحال في سائر الصفات ولا شك ان ثبوت المشتق
لا يدل على ذلك فمنشأ هذا الوجه عدم الفرق بين مفهوم المشتق وحقيقته قوله ان اراد اقتضاء ثبوت آه يعني ان اراد ان ثبوت
المشتق للشيء يقتضي ثبوت مأخذ الاشتقاق له انه يقتضي ثبوت المأخذ في نفسه في الخارج حتى يثبت كون الصفات
موجودة فلا نسلم ذلك فان اتصاف ذاته تعالى بالواجب والموجود لا يقتضي وجود الوجوب والوجود اللذين هما مأخذاهما
في الخارج لانهما امران اعتباريان على ما حقق وان اراد انه يقتضي ثبوت المأخذ لموصوفه بمعنى ان صدق

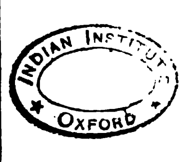
المشتق يقتضي ان يكون ذلك الشيء متصفا بمأخذ الاشتقاق مسلم لكن لا يتم غرضهم من اثبات وجود الصفات
لجواز ان يكون ذلك المأخذ من الامور الاعتبارية ويجوز اتصاف الشيء بالامور الاعتبارية في الخارج اجاب عنه
بعض الفضلاء بان المراد هو الثاني والمقصود منه ان المعنى الذي دل على زيادته تلك الالفاظ قائم بذاته لا
كما زعمه المعتزلة من انه متكلم بكلام هو قائم بغيره واما ثبوته في نفسه فلكون الاوصاف المذكورة من الامور العينية كالسواد
والبياض مع ان العلم ثبوت مأخذ هذه الاوصاف للموصوف وان الواجب ليس عالما وقادرا بذاته مثل كون العقل
مضيئا بذاته بحكم المقدمة السابقة بالضرورة ثبوته في نفسه فكما ان اتصاف الجسم بالسواد يدل على ثبوت السواد في
الخارج اذ الوجود الرابطي في الامور العينية فرع الوجود في نفسه فكذا الحال فيما نحن فيه انتهى وفيه ان كون هذه الاوصاف
من الامور العينية غير مسلم عند الخصم قيل ان الترديد المذكور في كلام المحشي قبيح اذ كلام الشارح نص في الثاني
لا يحتمل الاول اصلا وفيه انه انما يتم لو كان الضمير المجرور في له متعين الرجوع الى الشيء لكنه يحتمل ان يكون راجعا الى
وان يكون راجعا الى المشتق فيحتمل كلام الشارح كلا الاحتمالين كما لا يخفى قوله وقد فرعوا آه تأييد لان غرضهم من
ذلك اثبات كون الصفات موجودة قوله لعل مرادهم آه يعني لعل مراد المعتزلة من قولهم عالم لا علم له انه ليس العلم صفة حقيقية
بل اضافة وتعلق مخصوص بين العالم والمعلوم بها يتميز الاشياء وينكشف عنده لا نفي العلم مطلقا حتى يكون بمنزلة قولنا
اسود لا سواد له فحينئذ يكون راجعا الى ما ذهب اليه جمهور المتكلمين من انه تعلق مخصوص بها يصير العالم عالما والمعلوم معلوما قوله
فقد يأباه قولهم آه يعني يأباه عن ان يكون المراد بما ذكر اثباتهم العالمية لذاته تعالى فانها ليست صفة حقيقية ايضا عندهم بل اضافة
مخصوصة بها يصير العالم عالما والمعلوم معلوما على ما قال في المواقف من ان العالمية عندهم نفس تعلق الذات بالمعلوم
فلو اثبتوا العلم بمعنى الاضافة لذاته تعالى لكان معنى العالمية الاتصاف بهذه الاضافة لا نفس الاضافة فلم انهم
ينفون العلم رأسا ويجعلونه نفس الذات ويثبتون لذاته تعلقا بالمعلومات يسمونه العالمية واعلم ان المراد بالعالمية
ههنا على ما نقلناه عن المواقف وصرح به المحشي فيما بعد حيث قال هو اضافة التمييز والانكشاف التي يسميها
المعتزلة عالمية هو التعلق بين العالم والمعلوم ولم ينكره احد اذ لو انكره لزم عنه انكار كونه تعالى عالما واما العالمية
التي هي حال فقد اثبتها ابو هاشم من المعتزلة والقاضي ابو بكر الباقلاني من الاشاعرة وقال انها صفة لذات الواجب ليست
موجودة ولا معدومة قائمة بالموجود لها تعلق بالمعلومات وهي ليست بمرادة ههنا اذ هي ليست اضافة بل ذات اضافة
ولم يثبتها احد سواهما وبما ذكرنا ظهر فساد ما قال فاضل المحشي ههنا فانه مبني على عدم الفرق بين المعنيين فان نظر
فيه وقيل في توجيهه ان اثبات العالمية ما لي عما ذكر لان العالمية ايضا ليست صفة حقيقية له فلو كان المراد من قولهم

لا علم له نفي كون العلم صفة حقيقية له فالعالمية ايضا كذلك فلا وجه لتخصيص العلم بالنفي بعد ما اثبت دون العالمية
اذ هما متساويتان في الاقدام في ذلك تأمل فخذ ما صفا ودع ما كدر قوله وكذا قولهم عالم بالذات يعني يأبى ما ذكر قولهم
عالم بالذات وظاهر قولهم علمه عين ذاته وعالميته زائدة حيث جعلوا العلم عين ذاته والعالمية التي هي التعلق المخصوص
زائدة على ذاته اذ لو كان المراد انه ليس امرا حقيقيا زائدا على ذاته تعالى في الخارج والعالمية ايضا كذلك
فلا وجه لجعلها زائدة حيث جعلوا العلم عين ذاته والعالمية التي هي التعلق المخصوص زائدة فعلم انهم ينفون العلم مطلقا
ويجعلون العالمية معللة بذاته تعالى قوله فيه تأمل آه اي في دلالة صدور الافعال المتقنة على وجود صفة العلم التي
هي مبدأ الانكشاف والتميز تأمل لان صدور الافعال على وجه الاتقان انما يدل على ان فاعلها متصف بالاضافة التي
هي الانكشاف وهي التي يسميها المعتزلة العالمية واما على اتصاف فاعلها بصفة اخرى التي هي مبدأ لتلك الاضافة
فلا ولذا قال صاحب المواقف انه لا حجة على ثبوت امر سوى الاضافة التي بها يصير العالم عالما والمعلوم معلوما قال
المحقق الدواني في شرح العقائد العضدية اعلم ان مسئلة زيادة الصفات وعدم زيادتها ليست من الاصول التي
يتعلق بها تكفير احد الطرفين وقد سمعت عن بعض الاصفياء انه قال عندي ان زيادة الصفات وعدمها و
امثالها مما لا يدرك الا بالكشف ومن اسند الى غير الكشف فانما يرى له ما كان غالبا على اعتقاده بحسب النظر الفكري
ولا ارى باسا في اعتقاد احد طرفي النفي والاثبات في هذه المسئلة قوله لهم ان يقولوا اي للقائلين بعينية الصفات
ان يقولوا اتحاد المفهومين كمفهوم العلم والقدرة مثلا محال وهو ليس بلازم اذ لا نقول بان كونه قادرا عين كونه
عالما بل نقول ان ما يصدق عليه القدرة يعني ذات الواجب تعالى يصدق عليه العلم فاللازم اتحاد الذاتين وهو
ليس بمحال اذ يجوز صدق المفهومات المتغايرة على ذات واحدة قوله لهم ان يقولوا يعني لهم ان يقولوا ان ما صدق
عليه العلم وكذا سائر الصفات في شانه تعالى قائم بذاته لانه عين ذاته تعالى بخلاف ما يصدق عليه العلم في شاننا فانه
غير قائم بذاتنا لكونه مغايرا لذاتنا ويجوز ان يكون للعلم افراد بعضها قائم بذاته وبعضها بغيره بان يكون مقولا بالتشكيك قوله
قد اقتصر على الاول اي بيان نفي المغايرة بين الذات والصفات حيث قال لا هو ولا غيره ولم يقل وهي لا متغايرة قوله
لكن ايثار يعني اشار المصنف بنفي تغاير الذات والصفات القديمة بنفي التغاير بينها الى ان التعدد فرع التغاير اذ لو كان التعدد
فرع التغاير فعلم الجواب من لزوم بطلان التوحيد بتعدد الصفات القديمة ايضا وليست متغايرة بعضها مع بعض
كما انها ليست مغايرة للذات تعدد الفاضل المحشي قال اشار آه اي اشار بقوله فلا يلزم تكثر القدماء وهو ضبط الدوس في كلام المحقق
فلا يلزم تكثر القدماء وحمله على قول الشارح ما لا ... قوله لان الغرض الاصلي عطف على قوله لان الجواب انما قال

اشارة الى ان المقصود الاصلي بيان حكم الصفات لا الجواب اذ لا دخل لقوله لا هو في الجواب بل تتميم هو نفي المغايرة قوله وكذا ان نحمل كلام المصنف آه يعني ان الشارح حمل كلام المص على انه لا يلزم التعدد مطلقا ولا تكثر القدماء فورد عليه الاعتراض الذي ذكره بقوله لقائل ان يمنع توقف التعدد على التغاير وكذا ان نحمل كلام المص على انه لا يلزم قدم الغير وان كان يلزم التعدد ولا محذور في ذلك لعدم منافاته للتوحيد لان المنافي له تعدد القدماء المتغايرة وهو ليس بلازم فيكون عين ما ذكره الشارح بقوله والاولى وان يقال المستحيل آه ولا يرد السؤال الذي ذكره بقوله لقائل ان يمنع لان ذلك السؤال انما يرد على تقدير نفي التعدد مطلقا نقل عنه وهذا الحمل موافق لما قاله بعض المحققين ان القديم اعم من الواجب لصدقه على صفات الواجب لا استحالة في تعدد الصفات القديمة كما قاله الشارح في هذا المقام حكاية عن المعتزلة فافهم قوله وانما حمل الشارح آه اي انما حمل الشارح كلام المصنف على نفي التعدد دون نفي تعدد الغير لان المشهور بين القوم هو نفي التعدد مطلقا وفي قول الشارح والاولى دون ان يقول الصواب تنبيه الى ما ذكره المحشي قوله وان لزوم الكفر المعلوم كفر ايضا يعني كما ان التزام الكفر كفر كذلك لزوم الكفر المعلوم كفر لان لزوم الشيء مع العلم به التزام قوله ولذا قال في المواقف آه فان تقييده بقوله ولا يعلم به يدل على ان المخالف على انه ان علم به يكفر قوله ولا شك ان لزوم الذاتية للانتقال من اجلى البديهيات هذا انما يتم لو قالوا بالانتقال بالمعنى الحقيقي واما لو قالوا بالاشراق والتعلق على ما نقل عن بعض النصارى فلا فالعمدة في تكفيرهم ما ذكره بقوله على ان قوله تعالى وما من اله الا اله واحد يعني انهم انما كفروا لاثبات الالهة الثلثة لا لانهم اثبتوا القدماء الثلثة وسمي اثباتهم الالهة الثلثة انهم سووا الى الثلثة في الرتبة واستحقاق العبادة على ما صرح به الشارح وبحث صنفه السيد في شرح التلخيص لانهم يثبتون وجوب الوجود لكل من الثلثة كيف وقد صرح في الهيات المواقف انه لا مخالف في مسئلة توحيد واجب الوجود الا الثنوية دون الثنية اي النصارى فما ذكره المحشي كانوا يقولون بالهة ذوات ثلثة محل بحث اذ الاشتراك في الالوهية بمعنى استحقاق العبادة لا يدل على كونها ذوات مع انه لا حاجة اليه اذ القول بتعدد المعبود كاف في تكفيرهم فالصواب كما ترى مشحونات نقل عنه قال الامام الرازي فسر المتكلمون قول النصارى ثالث ثلثة بانهم يقولون بالاقانيم الثلثة الاب وهو الذات واقنوم الابن وهو العلم واقنوم الروح وهو الحيوة وهذا الجواب مبني على هذا التفسير انتهى كلامه يعني الجواب المذكور بقوله وجوابه مبني على هذا التفسير لانه لو فسر قول النصارى ان الله ثالث ثلثة بان مسمى الالهة الثلثة الله والمسيح ومريم ويشهد له قوله تعالى أأنت قلت للناس اتخذوني وامي الهين من دون الله فيصح تكفيرهم لاعتقادهم تعدد الالهة لقولهم بذوات ثلثة قوله ايضا ترتب آه يعني ان ترتب الحكم على المشتق يدل على ان مأخذ الاشتقاق علة لذلك الحكم

کما فی قوله تعالی السارق والسارقة فاقطعوا ایدیهما فان ترتب حکم القطع علی السارق والسارقة یدل علی
ان علة القطع السرقة فکذلک فیما نحن فیه ترتب الحکم بالکفر علی ما قالوا ان الله ثالث ثلثة یدل علی ان علة
کفرهم هو القول بانه ثالث فان کان علة الحکم منحصرا فی التزامه تعین التزام الکفر منهم لانهم محکوم علیهم بالکفر
قوله وعبارة الشرح تشیر الی الاول ای ان لزوم الکفر المعلوم کفر حیث قال لکن لزمهم ذلک قوله والاقنوم
آه الاقنوم الاصل قال الجوهری احسبها انها رومیة قیل انها یونانیة وکانهم سموا الامور الثلثة اصولا لانها صفات
منوط بها نظام العالم ووجوده ولانها اصول الالوهیة قوله قد یوجه بانه میل آه قال فی شرح المقاصد مقصدهم
علی العلم والحیوة دون القدرة والسمع والبصر وغیرها جهالة اخری وکانهم یجعلون القدرة راجعة الی الحیوة و
السمع والبصر الی العلم انتهی ووجه رجوع القدرة الی الحیوة ان الحیوة عبارة عن صحة العلم والقدرة لکن تخصیص الرجوع
بالقدرة دون العلم جهالة اخری والاولی ان یقال کانه میل منهم الی نفی ما سوی العلم والحیوة قوله لکن لا یلایمه قولهم
بالقدماء آه وکذا لا یلایمه انتقال اقنوم العلم الی عیسی ع لانه اذا کان عین الذات لا معنی لانتقاله قوله او لو قطع
النظر عن الاتحاد فاربعة اعنی الذات والوجود والعلم والحیوة وان نظر الی اتحادها فی الخارج فواحد هو الذات
یمکن ان یقال قولهم بالقدماء الثلثة باعتبار قطع النظر عن الاتحاد ولکن ذات الواجب عندهم نفس الوجود
ولذا عبر فی بعض الکتب عن اقنوم الاب بالذات قال البیضاوی فی تفسیره یریدون بالاب الذات وبالابن العلم وبروح القدس
الحیوة قوله العدد هو الکم المنفصل آه الکم هو العرض الذی یمکن لذاته ان یفرض فیه شیء غیر شیء فان کان بین اجزائه حد مشترک ای
ذو وضع یکون بدایة لاحدهما ونهایة للاخر کالنقطة بین الخطین والخط بین السطحین والسطح بین الجسمین فهو متصل وان
لم یکن بین اجزائه حد فهو منفصل وهو العدد مثلا اذا قسمت العشرة الی ستة واربعة کان انتهاء الستة من العشرة الی السادس
وابتداء الاربعة من السابع لا من السادس لا اشتراک لا انفصال بهذا المعنی فی الواحد فلا یکون عددا واخلال لیس کما
او الوحدة تقتضی الاقسمة ولذا قالوا انه من قبیل الکیف علی انه یمکن منع کونه عرضا لانه من الامور الاعتباریة عند
المحققین قوله ولذا فسره ای لاجل ان الواحد لیس بکم منفصل العدد هو الکم المنفصل فسر العدد بما هو نصف مجموع حاشیتیه
ای جانبیه احدهما جانب فوقه والاخر جانب تحته فالواحد لیس بعدد اذ لیس له جانب تحته والاثنان عدد لانه نصف
الاربعة التی هی مجموع جانبیه اعنی الواحد والثلثة وقس علی ذلک قوله فکلام الشارح آه ای جعله الواحد من مراتب العدد اما
علی هذا المذهب او مبنی علی التغلیب یعنی اطلق اسم المراتب التی هی مراتب العدد الواحد علی التسمیة تغلیبا للاکثر علی الاقل قوله ردا علیه
ای ردا علی جعل الشارح بعض المراتب جزءا من البعض انهم اتفقوا علی ان جمیع مراتب الاعداد انواع متخالفة الماهیة

مركبة من وحدات مبلغها تلك المرتبة مثلا للعشرة عشر وحدات وخمستان وستة واربعة وسبعة وثلثة الى غير
ذلك لامكان تصور العشرة وتكنهها مع الغفلة عن هذه الاعداد وذلك اذ المقومات حقيقة كل واحد من وحداتها من غير
خصوصيات الاعداد المندرجة تحتها فمقومات حقيقة العشرة بلا شبهة وربما يستدل بان تركيب العشرة من الاثنين
والثمانية ليس اولى من تركيبها من الثلثة والسبعة فان تركبت عن بعضها لزم الترجيح بلا مرجح وان تركبت عن الكل لزم
استغناء الشيء عما هو ذاتي له لان كل واحد منها كاف في تقومها فيستغنى عما عداها اجاب بعض الفضلاء بان المراد بالجزء
ما هو في حكم الجزء في عدم الانفكاك لكنه عبر عنه بالجزء مبالغة وترويجا او هو من قبيل اجراء الكلام على متعارف المعرف قوله
وقد يجاب ايضا بان القديم آه يعني منع للملازمة اي لا نم لزوم تعدد القدماء لان القديم ازلي قائم بنفسه غير محتاج
الى شيء والصفات غير قائمة بذواتها لاحتياجها الى الذات فلا يكون قديمة وان كانت ازلية والمراد بالازلي ما لا ابتداء
لوجوده دون المعنى الاعم اعني ما لا ابتداء له اصلا قوله ولو سلم منع لبطلان اللازم اي لو سلم ان القديم ما لا ابتداء
لوجوده سواء كان قائما بنفسه ولا فلا نم استحالته فان المستحيل تعدد القدماء بالقديم الذاتي وهو عدم الاحتياج الى
الغير لاستلزامه تعدد الواجب بالذات وهو مناف للتوحيد دون القدماء المطلقة الشاملة للقديم الذاتي والزماني
المفسر بما لا يكون مسبوقا بالعدم لعدم استلزامه تعدد الواجب لذاته قوله ولا يخفى انه لا يوافق مذهب المتكلمين لان
القول بالقديم الذاتي والزماني من مخترعات الفلاسفة المتفرع على كونه تعالى موجبا بالذات قوله قد سبق ما فيه اي قد
سبق في الشرح ان القول بامكان الصفات ينافي قولهم ان كل ممكن حادث بمعنى انه مسبوق بالعدم ولا يخفى عليك
ان القول بمخالفة هذه الكلية اهون من القول بعدم امكانها لانه يستلزم تعدد الواجب لذاته بخلاف انتقاض
تلك الكلية ولذا خصصه المحققون بان كل ممكن مسبوق بالقصد والاختيار فهو حادث وفي عبارة الشارح اشعار
بذلك حيث قال ولا استحالة في قدم الممكن آه قوله بقدم المشية قالوا ان المشية صفة واحدة ازلية تتناول جميع
ما شاء الله بها من حيث انها حدثت والارادة حادثة متعددة بتعدد المراد كذا في شرح المقاصد قوله فسروا القدرة على
التكلم قالوا التكلم المنتظم من الحروف المسموعة حادث ومع حدوثه قائم بذات الله تعالى وانه قول الله لا كلامه تعالى وانما
كلامه قدرته على التكلم وهو قديم قوله حادث غير محدث وفرقوا بينهما بان كل ما له ابتداء ان كان قائما بذاته فهو حادث
بالقدرة غير محدث وان كان مباينا للذات فهو محدث بقوله كن لا بالقدرة كذا في شرح المقاصد قوله فالتفريع
المذكور آه اي المذكور بقوله ولصعوبة هذا المقام ذهب الكرامية الى نفي قدم الصفات غير ظاهر اذ لو كان ذهابهم الى نفي قدمها
لصعوبة المقام لوجب نفي الصفات مطلقا لان الصعوبة في اثبات البعض ايضا باق فعلم ان نفيهم قدمها ليس لصعوبة



هذا المقام بل لامر آخر وللفاضل المحشی والچلپی فی تصحیح التفریع کلام لا یرضی بسماعه الاذان الکریمة قوله قالوا ای
بینوا صحة التفسیر المذکور بانه ماخوذ من العرف واللغة لانک اذا قلت ما فی الدار غیر زید فقد صدقت اذا لم یکن
فیها شخص آخر مع اشارة وایدی قدرة فلو کان الجزء غیر الکل والصفة غیر الموصوف لکنت کاذبا وحاصل الجواب ان
المراد بالغیر فی قولنا غیر زید غیره من افراد الانسان والا لزم ان لا یغایر زید ثوبه واستعة الدار وهو باطل **قوله**
سواء کان بحسب الوجود آه اشارة الی بیان وجه تفسیر الشارح قوله بحیث یتصور وجود احدهما آه بقوله ای یمکن الانفکاک
بینهما یعنی انما فسره بها اشارة الی بیان امکان الانفکاک بینهما اعم من ان یکون بحسب الوجود بان یتصور وجود احدهما
مع عدم الآخر او بحسب الحیز بان تحیز احدهما فی حیز لم یتحیز الآخر فیه لا کما یوهمه قوله یتصور وجود احدهما مع عدم الآخر
من اختصاص امکان الانفکاک بحسب الوجود قوله فلا یرد النقض آه لانه وان لم یمکن الانفکاک بینهما بحسب الوجود
لکونهما قدیمین والعدم ینافی القدم علی ما مر لکن یمکن الانفکاک بینهما بحسب الحیز ضرورة انهما لو وجدا لکانا متحیزین بحیزین
قال بعض الفضلاء هذا النقض انما یرد لو ارید بالامکان الامکان الوقوعی دون الذاتی اذ القدم ینافی الامکان
الوقوعی لا الذاتی انتهی کلامه اقول لو ارید بالامکان الامکان الذاتی لزم ان یکون الصفات غیر الذات لانه
یمکن ان یتصور وجود الذات مع عدمها بالامکان الذاتی لکونها ممکنة علی ما هو الحق ولو ارید بالامکان الانفکاک
من الجانبین لزم المغایرة بین الصفات بعضها مع بعض لامکان وجود بعضها بدون بعض آخر بحسب الذات
مع قطع النظر عن العلة قوله لکن یرد الالهان المفروضان وکذا المجردان المفروضان کالعقول والنفوس التی
اثبتها الفلاسفة لانه لا یمکن الانفکاک بینهما فی الوجود لکونهما قدیمین ولا فی الحیز لعدم تحیزهما قوله فلیتامل وجه
التامل ان المراد بالانفکاک الانفکاک بحسب الوجود والنقصان المذکور مندفع لان لعدم تحققهما وماد النقض
یجب ان یکون متحققة لان الناقض مدعی لا بد له من اثبات مادة النقض ولا یکفیه مجرد الفرض وما قاله الفاضل المحشی
من ان النقض لم یرد بالممکن لا بالممتنع ولا شک ان تعدد الاله ممتنع فلا یرد النقض بالالهین المفروضین بخلاف الجسمین
القدیمین فانهما ممکنان نظرا الی ان الفلاسفة یدعیان لانه علی تقدیر تسلیم کفایة امکان مادة النقض لا فرق بین الالهین والجسمین القدیمین
فی ان وجود کل منهما ممتنع بالنظر الی الدلیل عند المتکلمین ممکن بالنظر الی ذاتیهما مع قطع النظر عما سواهما کما لا یخفی قوله لما
کان عدم الانفکاک آه ای ان الشارح لما کان بصدد بیان ان الصفات لا تغایر الذات وجب علیه بیان عدم الانفکاک بینهما
بحسب الحیز کما بین عدم الانفکاک بحسب الوجود لیتم البیان لا انه ترکه لان عدم الانفکاک بینهما بحسب الحیز کان ظاهرا ضرورة عدم
کونهما متحیزین قوله الا ان یجعل آه ای ان لم یکن عدم التعرض لکونه ظاهرا فیجعل عدم الانفکاک بحسب الوجود غیر کاف لانتفاء المغایرة بالجسمین

التعديين على ما عرفت وقد عرفت ايضا ان مجرد عدم الانفكاك بحسب الوجود كاف والنقض المذكور غير وارد ولذا
اكتفى الشارح به قوله فانهم قالوا آه قال الآمدي مذهب الشيخ الاشعري وعامة الاصحاب ان الصفات منها ما هي عين
الموصوف كالوجود ومنها ما هي غيره وهي كل صفة امكن مفارقتها عن الموصوف كصفات الافعال من كونه خالقا
ورازقا ومنها ما لا عين ولا غير وهي ما يمتنع انفكاكه عنه بوجه من الوجوه كالعلم والقدرة والارادة وغير ذلك من
الصفات النفسية لله تعالى بناء على ان المتغايرين موجودان يجوز الانفكاك بينهما بوجه من الوجوه وعلى هذا فتلك الصفات
النفسانية لما امتنع انفكاك بعضها عن بعض لم يقل ان بعضها عين الصفة الاخرى او غيرها كذا في شرح المواقف
وبما ذكرنا ظهر لك ان ما قال الفاضل المحشي الظاهر انهم لم يقولوا بالمغايرة الصفات الحادثة لموصوفها كلام لا يعبأ به قوله
وبهذا يظهر آه اي ومن عدم قولهم بعدم مغايرة الصفات الحادثة ظهر ان مستند الاسم السابق اعني انه يقال في اللغة
والعرف ما في الدار غير زيد مع انه ذو يد وقدرة ليس بصحيح لانه يدل على ان الصفة الحادثة ايضا لا تغاير الموصوف
اذ قد اتصف زيد بالصفات الحادثة من القدرة والعلم والحيوة والمشية وغيرها مع صدق ذلك الكلام قوله
قد عرفت ان المراد آه يعني قد عرفت في الحاشية السابقة ان تفسير الشارح قوله ويمكن ان يتعذر وتصور وجود
احدهما مع عدم الآخر بقوله اي يمكن الانفكاك للاشارة الى تعميم الانفكاك لا كما يفهم من تخصيصه بالانفكاك في
الوجود فنقول المراد امكان الانفكاك من الجانبين فلا نقض بالعالم مع الصانع لانه يجوز ان ينفك الصانع
عن العالم في الوجود ويمكن وجوده مع عدم العالم ولا ينفك العالم عن الصانع في الحيز فان العالم متحيز في حيزه وليس
الصانع متحيزا فيه لاستحالة التحيز على ذاته تعالى وكذا لا يرد الاشكال بالعرض مع المحل لانه ينفك المحل عن العرض في الوجود بل
بعدم العرض مع بقاء المحل ولا ينفك العرض عن المحل في الحيز فان حيز العرض هو المحل وحيز المحل مكانه فما قاله الفاضل الچلپي
ان النقض بالعرض مع المحل باق ليس بشيء منشاؤه قلة التدبر قال بعض الفضلاء وهذا الجواب مبني على التعميم على ما هو مقرر
محقق عندهم من ان كلمة او في التعريف للتقسيم دون الترديد حاصله ان المراد بان قسما من الحدود حد هذا وقسما آخر حد هذا
فالمعنى حينئذ ان قسما من المتغايرين حده ما يمكن الانفكاك بينهما من الجانبين في الوجود وقسما منهما ما يمكن الانفكاك بينهما من
الجانبين في الحيز فيرد الاشكال على ما ارتضاه قوله انما يرد لو كان التعميم مستفادا من كلمة او وليس كذلك كيف وهو غير مذكور في تعريف
الشارح بل هو مستفاد من ذكر لفظ الانفكاك في التعريف غير مقيد بقيد في الوجود او في الحيز حيث قال اي يمكن الانفكاك
بينهما فالمعنى ان الغيران ما يمكن الانفكاك بينهما اي فرد كان من الانفكاك نعم لا يتم الجواب الذي ذكره المحشي اذا اخذ
كلمة او في التعريف كما قال بعضهم الغيران ما يمكن الانفكاك بينهما في الوجود او في الحيز او لا يمكن التعميم حينئذ الا بكلمة

او التقسيم لا التحديد تامل قوله ثم يرد الاشكال آه اي يرد الاشكال بالعالم مع الصانع لو اريد الانفكاك من الجانبين
على من قال الغيران ما يمكن انفكاكهما في عدم او في حيز لعدم امكان انفكاك الصانع عن العالم في العدم
لاستحالة عدمه تعالى ولا في الحيز ايضا لامتناع تحيزه وان كان يمكن انفكاك العالم في الحيز والعدم جميعا قوله ان قلت
المتبادر آه وحاصله انه يحمل مرادهم بجواز الانفكاك جواز ان لا يكون احدهما قائما بالآخر وقائما بالجملة وان لا يكون
متقوما وحاصلا به فلا يكون الصفات مغايرة للذات لامتناع ان لا يكون الصفات قائمة بذاته تعالى ولا الصفات
بعضها مع بعض لعدم جواز ان لا يكون بعضها قائما بمحل البعض الآخر ولا الجزء بالنسبة الى الكل لامتناع ان لا يكون
الكل متقوما به ولا ينتقض بالعالم مع الصانع لان العالم غير قائم بالصانع ولا بمحله ولا متقوم به لامتناع ان
يكون الصانع محلا للعالم او محلا لمحله او جزء الشي وكذا لا يرد النقض بالعرض بالنسبة الى المحل لانه يجوز ان لا يقوم
العرض بالمحل بان ينعدم مع بقاء محله فيكونان غيرين قوله قلت مثله آه حاصله ان لفظ امكان الانفكاك
لا يدل على المعنى المذكور بل هذا التفسير تخصيص ماخوذ من خارج لاخراج موارد النقض فعلى هذا يجوز تخصيص كل تعريف
اعم وتعميم كل تعريف اخص لاجل تحصيل المساواة وهو فاسد كما لا يخفى قوله على انه يرد آه اي مع كونه مما لا يلتفت
اليه غير صحيح في نفسه لانه يرد عليه التشخص فانه على تقدير ان يكون موجودا غير محله مع عدم جواز ان لا يكون محله
متقوما به وكذا الاعراض اللازمة على تقدير وجودها لا يجوز ان لا تكون قائمة بمحلها مع كونه مغايرة له بالاتفاق
وانما قلنا على تقدير وجودها لان الاعراض اللازمة غير موجودة عند الشيخ الاشعري ضرورة ان الاعراض
لا تبقى زمانين وقيل في توجيه قوله على انه يرد عليه التشخص ان التشخص لا يجوز ان لا يكون قائما بمحله مع انه غير محله
بالاتفاق وفيه انه حينئذ داخل في الاعراض اللازمة فلا وجه لافراده بالذكر هذا لكن يرد على كلام المحشي ان مادة
النقض لا بد ان تكون موجودة وعلى تقدير وجودها لهم ان يقولوا ان التشخص والاعراض اللازمة لا تكون مغايرة للمتشخص و
لمحالها قوله يرد عليهم صرحوا بان الكلام آه يعني انه لا يجوز وجود الذات بدون الصفة لانهم صرحوا بان الكلام لعدم
المغايرة انما هو في الصفات اللازمة على ما صرح به فيما سبق من نقل الآمدي بل القديمة على ما صرح به الشارح وهذا
الاعتراض انما هو باعتبار كون القديمة اخص من اللازمة من حيث المفهوم والا فمن حيث الصدق متلازمان ضرورة آه
لا لازم سوى صفات الواجب بناء على تجدد الاعراض ولا يوجد الذات بدونها لانها لازمة لها وقدمها يمنع انفكاكها عن الذات
قال بعض الفضلاء ان المراد بالصفات الصفات المحدثة ولعل هذا على ما هو المشهور من مذهب الشيخ من ان كل صفة لا تغاير
الموصوف كالجزء مع الكل انتهى كلامه وفيه ان الشارح قد صرح في صدر الدرس بان الكلام في الصفات القديمة

حيث قال بخلاف الصفات الحادثة فالمناسب ان يورد الاعتراض سوابقا لما قرره والاولى ان ما ذكره من عدم
مغايرة الصفات الحادثة لم ينقل عن الشيخ الاشعري وان كان الدليل يقتضيه كيف وهو مخالف لما تقرر عنده من
تجدد الاعراض اذ يتحقق حينئذ الانفكاك من جانب الموصوف بحسب الوجود ومن جانب الصفة بحسب التحيز قوله مراده آه
جواب سوال تقديره ان انفكاك الصفات اللازمة بل تقدمها عن الذات ممكن بالقياس الى ذاتها وان امتنع لزومها
وقد صرحا ان الانفكاك والامتناع بالغير لا ينافي الامكان الذاتي وحاصل الدفع ان المراد بامكان الانفكاك جواز
انفكاك احدهما عن الآخر بلا مانع عن وقوع ذلك الانفكاك اعني الانفكاك الوقوعي وهو ههنا منتف لان اللزوم والتقدم
مانع عن وقوعه فلا يكفي مجرد الامكان بحسب الذات نقل عنه اقول ان لم يكن مجرد الامكان كافيا في التغاير لزم ان
لا يكون الذات مغايرا للعرضي اللازم واقول في جوابه ان المراد بالانفكاك كما عرفت اعم سواء كان بحسب الوجود او بحسب التحيز
فافهم انتهى كلامه يعني ان العرض اللازم مغاير للمحل لتحقق الانفكاك بينهما من جانب احدهما في التحيز لان حيز المحل مغاير لحيز
العرض كما لا يخفى قوله لان الكليين آه بيان للقرينة الدالة على ان المراد العرض والمحل الجزئيين يعني ان الكلام
في الغيرين وهما لا يكونان الا موجودين فهذه قرينة على ان المراد العرض والمحل الجزئيين لان الكليين غير موجودين
في الخارج قوله وعدم تصور هذا العرض آه لان العرض الجزئي من حيث انه من مشخصات المحل بخاص فلا يمكن تصوره من حيث
كونه جزئيا بدون محله قوله وينتقض آه اي بان اعتبار وصف الاضافة يستلزم ان لا يكون بين العلة والمعلول
تغاير فيظهر خلل ما ذكره وبقوله والعالم قد يتصور آه لان تصور العالم بدون الصانع من حيث كونه معلولا له محال لانه يستلزم
تصور احد المتضائفين بدون الاخر وتصوره بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن وصف الاضافة غير مفيد في كونه
مغايرا للصانع لان وصف الاضافة معتبر على ما اعترف به السائل قوله الجواب عن النقض بالعالم مع الصانع على تقدير
ارادة صحة الانفكاك من الجانبين فقط تم بقوله المراد امكان تصور وجود كل منهما مع عدم الآخر ولا يخفى انه على تلك التقدير
لا يرد النقض بالجزء مع الكل والصفة مع الذات بل هو على تقدير ارادة الانفكاك من احد الجانبين باعتبار وصف الاضافة انما هو
جواب على تقدير اختيار الشق الثاني الا ان عبارة الشارح حيث عبر عن الجواب الثاني بقوله بخلاف الجزء مع الكل فانه
من اول المقصود وموهمة بان تتمة الجواب السابق مبني على ما قلنا قول الشارح في الجواب لو اعتبر وصف الاضافة حيث جعل
مما قبله فان ما قبله والجواب الاول قوله ولو اعتبر آه والجواب الثاني المشار اليه بقوله بخلاف الجزء مع الكل وبما ذكرنا علمت انه لا يظهر
من اعتبار الاضافة خلل في قول الشارح والعالم قد يتصور موجودا ثم يطلب آه لانه جواب مستقل وعلى اعتبار الاضافة فيه
كما قال الفاضل المحشي انت خبير بان وصف الاضافة في صورة العالم بالنسبة الى الصانع كان فرضنا تقديريا قيل

اقامة البرهان فكان الكلام ههنا مبنيا على ان التصور للعالم موجود مع قطع النظر عن اعتبار وصف العلية والمعلولية
فان العلية والمعلولية غير لازمة بخلاف وصف الاضافة في صورة الكل والجزء والعلية والمعلولية ونحو ذلك فان
وصف الاضافة محقق لا فرضي فكان ابطال الشارح ههنا مبنيا على اعتبار وصف الاضافة بالفعل لا على قطع النظر عنه
فلا اشكال انتهى كلامه اقول كثيرا ما يصدق بوجود الكل ثم يطلب البرهان على وجود الجزء لخفاء كونه جزءا فوصف الاضافة
فيه ايضا فرضي قبل اقامة البرهان فالفرق المذكور غير مبين قوله لكن يرد عليه ان مجرد التغاير الخ يعني ان
ما هو المفهوم من عبارة الشارح ان التغاير بحسب المفهوم شرط لافادة الحمل لا يفيده وحده لانه كاف فيه بل لا بد
مع التغاير في المفهوم ان يكون مفهوم المحمول امرا زائدا على ما فهم من الموضوع فالنقض بالمثال المذكور غير وارد لكون
مفهوم المحمول جزءا من مفهوم الموضوع تامل اعلم ان تفسير الحمل بالاتحاد في الهوية والتغاير في المفهوم لا يصح في
العدميات فمعنى شرط الحمل الاتحاد فيها المعنى ان ما صدقا عليه ذات واحدة والتحقيق ما ذكر في حواشي شرح التجريد
ان الحمل في الذاتيات هو الاتحاد وفي العرضيات هو الاتصاف كذا قيل قوله بدل لمن ثانية وانه تصحيف فصل وقع في عامة
نسخ الحواشي بدل لمن الثانية فضل بالضاد المعجمة ومعناه حينئذ انه تصحيف فاضل زائد لا فائدة فيه يؤيده
ما نقل عنه من قوله لمن ثانية تصحيف قال كما في قوله تعالى ان كل نفس لما عليها حافظ لان لما بمعنى الا الاستثنائية لا دخوله على
الاسم ثم كلامه وفي بعض النسخ بدل لمن ثانية باللام المتصلة مع النون قوله فصل بالصاد المهملة فمعناه تصحيف قول السلب
فصل اللام عن النون وفي بعض النسخ تصحيف مجمل قوله ولا يمكن عطفه اه مثل ان يقال انه معطوف على لو كرر [illegible]
[illegible] لو كان الواحد غيرا يلزم ان يكون الواحد غير نفسه او ان يكون العشرة بدونه او معطوف على ضمير كان [illegible] لم يقع
في بعض النسخ الشرح بدل لفظ صار فيكون [illegible] لكان كون العشرة بدونه وفيه تعسف وتكلف نقل عنه تقديره ان يقال
لزم ان لا يكون العشرة بدونه وعلى هذا لا يكون معطوفا على قوله لصار على التقدير ان ثانية يكون معطوفا على قوله لانه من العشرة وحينئذ
لا يرد النقض باللازم بانه لا يصدق عليه انه من الملزوم انتهى يعني انه وان صدق على اللازم انه لا يكون بدون الملزوم لكن
لا يصدق عليه انه جزء من الملزوم فلا يرد النقض به على الدليل قوله فينتقض ايضا الخ اي مع كونه محتاجا الى التكلف ينتقض باللازم
فان اللازم غير الملزوم عند المعتزلة مع جريان الدليل المذكور فيه بان يقال لو كان اللازم غير الملزوم لزم ان يكون الملزوم بدونه
[illegible] ان لا يكون اللازم غيرا ويمكن ان يعبر بالنقض التفصيلي بان يقال لا نسلم انه لو كان الواحد غير العشرة يلزم ان
[illegible] فان اللازم غير الملزوم عندهم مع انه لا يكون الملزوم بدونه قوله لا يقتضي الصفة اي العينية حتى يلزم من [illegible]
[illegible] لزوم مغايرة الواحد لنفسه غير موقوف على ان كونه جزءا من العشرة وعدم تحققها بدونه يستلزم [illegible]

فلو كان مغائرا لها يلزم مغائرته لنفسه بل نعم المجرد بان ليس العشرة مغائرا له سواء كانت لنفسه او لا اذ يكفي ان
يقال انه من العشرة وهي لا تكون بدونه فلا تكون العشرة مغائرا له فلو كان كل واحد مغائرا لها يلزم مغائرته لنفسه لان
المغائر للشيء لما ليس غيره اذ لو كان منفكا يلزم اتصافه بالغيرية واللاغيرية بالنسبة الى شيء واحد فالصواب ان
يقال في توجيه النظر اذ كون الشيء من الشيء وعدم تحققه بدونه لا يقتضي عدم المغايرة بينهما قوله وبالجملة مغايرة آه فلا
يلزم من مغائرة الواحد للعشرة ومغايرة يد زيد له مغايرتهما لنفسهما قوله فان للعلم تعلقات آه حاصله ان تعلقات
علمه تعالى على نوعين تعلقات في الازل من غير ان يكون مقيدا بالزمان شاملة لجميع ما يمكن تعلق العلم به من
الازليات والمتجددات لكن تعلقاتها الازلية بالمتجددات باعتبار انها تتجدد اي من غير ان يكون مقيدا بالزمان
بل على وجه كلي كما يتعلق بالامور الكلية الغير المتجددة على ما مر تحقيقه فهذه التعلقات قديمة غير متناهية بالفعل
ضرورة عدم تناهي متعلقاتها اعني جميع ما يمكن ان يعلم من الامور الكلية الازلية والمتجددة لشموله الممكن والممتنع والواجب
وتعلقات فيما لا يزال مختصة بالمتجددات باعتبار انها متجددات في زمان الحال والاستقبال فهذه التعلقات حادثة
متناهية بالفعل ضرورة حدوث متعلقاتها وتناهيها سواء كانت مجتمعة او متعاقبة في الوجود لان كل ما هو موجود متناه
ولا يلزم من تغير المتجددات بحسب تجدد الازمان تبدلها تبدل ذات الواجب من صفة الى صفة على ما زعمت الفلاسفة
لان ذلك لا يوجب تغيرا في صفة العلم بل في تعلقاتها التي هي امور اضافية ولا فساد فيه هذا ما عليه الجمهور وذهب
بعض المحققين الى ان علمه تعالى بالمتجددات بانها وجدت والعلم بانها ستوجد واحد فلا حاجة الى اثبات تعلقات
حادثة لعلمه تعالى بالمتجددات باعتبار وجودها فان من علم ان زيدا سيدخل الدار غدا فعند حصول الغد يعلم بهذا العلم
انه دخل الدار الان اذا كان علمه هذا مستمرا بلا غفلة مزيلة له وانما يحتاج احدنا الى علم آخر متجدد به يعلم انه دخل الان لطريان
الغفلة عن الاول والباري تعالى يمتنع الغفلة عليه فيكون علمه بانه وجد عين علمه بانه سيوجد وانما قال متناهية بالفعل
لان متعلقات غير متناهية بالقوة بمعنى انه لا ينتهي الى حد لا يتصور فوقه تعلق آخر لان متعلقاتها ايضا غير
متناهية بهذا المعنى على ما مر في تحقيق ان مقدورات الله تعالى غير متناهية وبما قررنا اندفع ما قاله الفاضل المحشي من
ان المتجددات سواء اخذت باعتبار انها ستتجدد او باعتبار انها وجدت الان وقبل متناهية ببرهان التطبيق فيكون
تعلقات العلم بذلك ايضا متناهية سواء كانت التعلقات ازلية او متجددة اذ ليس معنى قوله للعلم تعلقات قديمة غير
متناهية بالفعل بالنسبة الى الازليات والمتجددات ان للعلم تعلقات غير متناهية بالنسبة الى كل واحد من
الازليات والمتجددات حتى يرد ما ذكر بل معناه ان تعلقاته غير متناهية بالنسبة الى مجموع الازليات

والمتجددات ولا شك ان مجموع الازليات والمتجددات غير متناهية كما لا يخفى قوله يجعلها ممكن الوجود يعني
القدرة صفة تجعل المقدورات ممكن الوجود اي الصدور من الفاعل بمعنى انها صفة بها يمكن التأثير والايجاد من
الفاعل لا بمعنى انها تجعل المقدورات ممكنة الوجود في نفسها لان الامكان بمعنى استواء الطرفين بالنسبة الى
ذاته امر ذاتي للممكن لا يعلل بالقدرة ولهذا يقال هذا مقدور لانه ممكن وذلك ليس بمقدور لانه ممتنع او واجب فلا يصح ان يكون
اثر القدرة ومحصول الكلام ان المتكلمين افترقوا فرقتين منهم من اثبت التكوين صفة مغايرة للقدرة والارادة
ومنهم المصنف ومنهم من نفاه فمن اثبت التكوين قال ان القدرة صفة من شانها صحة التأثير والايجاد عن
الفاعل والتكوين صفة من شانها الايجاد بالفعل بمعنى ان الممكن الذي تعلقت القدرة به في الازل وصح صدوره
عنه اذا ترجح بتعلق الارادة احد جانبيه تعلق التكوين بايجاده فوجد فعلى هذا تعلقات القدرة كلها قديمة
غير متناهية بالفعل لان الممكنات التي يصح صدورها من الواجب غير متناهية واما نافو التكوين فانهم قالوا ان القدرة
صفة من شانها الايجاد واما صحة الصدور فهو امر لازم لامكانها الذاتي لانه اذا كان الطرفان مستويين صلح كل منهما
اثر الفاعل فلا يحتاج صحة الصدور الى المخصص انما المحتاج صدور احدهما بعينه من الفاعل الى المخصص وهو الارادة
فلا حاجة الى اثبات التكوين ثم هؤلاء افترقوا فرقتين فقال بعضهم ان القدرة متعلقة في الازل بايجاد المقدورات
لكن بالارادة اذا تعلقت وجد المقدور فيما لا يزال فالقدرة وتعلقاتها كلها قديمة عندهم ولا حاجة في حدوث
الممكنات الى امر آخر فعندهم يكون مقدورات الله تعالى غير متناهية بالفعل ضرورة ان ما يوجد فيما لا يزال
غير متناهية بالقوة وقال بعضهم انها متعلقة فيما لا يزال بايجاب المقدورات بمعنى ان الارادة اذا رجح احد طرفي
الممكن تعلقت القدرة بايجاده فوجد فعلى هذا تعلقات القدرة حادثة بحسب تجدد المقدورات فعندهم مقدوراته تعالى
متناهية بالفعل ضرورة تناهي الموجودات غير متناهية بالقوة اذ لا تنتهي الى حد لا يتصور فوقه تعلق القدرة هذا محصول
كلام المحشي الاعلى وان تقول على مذهب نافي التكوين ان للقدرة تعلقين احدهما ازلي به يصح صدور الممكنات عن الفاعل
وتلك التعلقات قديمة غير متناهية بالفعل لعدم تناهي الممكنات وتعلق ثان حادث بها يوجد المقدور اذ هي التعلقات
الحادثة بعد تعلق الارادة ترجيح احد جانبيه وهذه التعلقات متناهية بالفعل غير متناهية بالقوة كما هو متعلقاتها
قوله فذكرها التنبيه على الترادف قيل الاولى حينئذ ذكرها متصلا بالقدرة قوله او على صحة الاطلاق يعني ان ذكر القوة
التنبيه على انها يصح اطلاقها على الله تعالى بمعنى انه يصح ان يقال ان القوة صفة له تعالى لا بمعنى انه يصح اطلاق القوي
المشتق منه عليه تعالى فلا يرد ما قاله الفاضل الچلبي ان كون المأخذ صفة لله تعالى لا يدل على صحة اطلاق المشتق على الله

فان الاطلاق موقوف على الاذن الشرعي الا يرى ان الاستواء والوجه واليد والقدم صفة له تعالى مع عدم
صحة اطلاق المستوي وغير ذلك عليه عندنا قوله وهما صفتان غير العلم اي هما صفتان زائدتان على الذات
ينكشف بهما المسموعات والمبصرات كما ينكشف لنا بادي بالحاستين الصفتين من غير ان يكون على سبيل الانطباع
او وصول الهواء ومغايرتان للعلم فانا اذا علمنا علما تاما جليا الشيء ثم ابصرناه او سمعناه نجد بالبديهة فرقا بين
الحالتين ونعلم بالضرورة ان الحالة الثانية مشتملة على امر زائد مع العلم فيهما فذلك الزائد هو الابصار قوله عند
الاشاعرة والجمهور من المعتزلة والكرامية قال في شرح المقاصد الا انه ليس يلزم على قاعدة الاشعري في الاحساس
من انه علم بالمحسوس يجوز ان يكون مرجعهما الى صفة العلم ويكون السمع علما بالمسموعات والبصر علما بالمبصرات انتهى
وانما اثبت صفتين زائدتين لان القرآن والاحاديث مملوء مع انه يمكن اتصافه تعالى بهما بلا حاجة الى آلة وقوله
واولهما غيرهم آه اي فلاسفة الاسلام والكعبي وابو الحسين البصري بعلم المسموعات والمبصرات من حيث تعلقه على حدة لا يكون
سببا للانكشاف التام الذي يكون لنا بعد استعمال الحاستين وحاصل كلامهم ان العلم بالنسبة الى المسموعات
والمبصرات تعليقين تعلق ازلي بهما ينكشفان انكشافا علميا شبيها بالانكشاف التعقلي الذي يكون لنا قبل استعمال الالة
وتعلق آخر حادث يحصل بعد حدوثهما ينكشفان انكشافا جليا شبيها بالانكشاف التخيلي الذي يكون لنا بعد
استعمالنا الحاستين المذكورتين فهو باعتبار هذين التعليقين يسمى بالسمع والبصر قوله فحينئذ لا يحتاج الى العلم آه ولان
العلم به تعلقا ثانيا بحدوث بحدوثها قوله ومن تمسك به آه اي من تمسك باثبات الصفتين المغايرتين للعلم يلزم ان
يقول بالذوق والشم واللمس في ذاته تعالى ضرورة ان العلم بالمذوقات والمشمومات والملموسات يكون قبل وجودها
الذوق والشم واللمس لا يكون بعد وجودها فتكون هذه الصفات مغايرة للعلم في ذاته تعالى فلا تنحصر الصفات عنده بالسبع
قال السيد السند قدس سره في شرح المواقف وانما لم يوصف بالشم والذوق واللمس لعدم ورود النقل بها
قال بعض المحققين الاولى ان يقال لما ورد النقل بهما اثبتناهما وعرفنا انهما لا يكونان بالالتين المعروفتين واعترفنا
بعدم الوقوف على حقيقتهما قوله عند من لا يقول بالتكوين آه نقل عنه ايضا الا سبع على مذهب من لا يقول بالتكوين
مطلقا بل على الآخرين منهم كما مر آنفا قوله اعترض عليه آه حاصله ان الارادة ليس من شانها التخصيص عند التعلق
ان استوى نسبتها الى التعليقين اعني متعلق الفعل والترك يحتاج الى المخصص آخر والا يلزم الترجيح بلا مرجح وينتقل الكلام
الى ذلك المخصص فيلزم التسلسل والدور ان لم يتسلسل بل من شانها التعلق بجانب واحد لذاتها يلزم الايجاب
ونفي الاختيار بمعنى صحة الفعل والترك الذي اثبته الشيخ الاشعري بضرورة ان احد الطرفين لازم الارادة ولا للقوة

لازم للذات فيكون احد الطرفين لازم الذات ولكن كان يمكن ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل متحققا لا يقال
لم لا يجوز ان يكون للارادة نوع خصوصية باحد المتعلقين لا تنتهي تلك الخصوصية الى حد الوجوب فلا يلزم الايجاب
ولا التسلسل لانا نقول ان الخصوصية ما لم تنته الى حد الوجوب لا تكون مخصصا للوقوع لانه اذا صار الوقوع بسبب تلك
الخصوصية اولى ولا وجوب وكان كافيا في وجوده فلنفرض وقوعه بها في وقت والعدم في وقت آخر فان
لم يكن اختصاص احد الوقتين بالوقوع لمرجح يلزم الترجيح بلا مرجح وان كان لمرجح لا تكون تلك الخصوصية كافية
بل نقول هذا لم يكن الا اولوية واصلة الى حد الوجوب يلزم ترجيح المرجوح لانه مع وجود تلك الاولوية لاحد الطرفين
يجوز وقوع الطرف الآخر لعدم انتهائها الى حد الوجوب فاذا فرض وقوع الطرف الآخر مع وجود الاولوية
لا [illegible] يلزم ترجيح المرجوح ولذا قالوا في تعريف الارادة صفة توجب تخصيص احد المقدورين ولم يقولوا
صفة ترجح احد المقدورين فاندفع ما قيل ان المعلول ما لم يجب وجوده من العلة لم يوجد قوله لا يقال الارادة صفة آه
جواب عن الاعتراض حاصله انا نختار الشق الاول ولا نسلم لزوم الاحتياج الى مخصص آخر فان الارادة صفة
من شانها ان تخصص [illegible] انها انما تتعلق بترجيح احد طرفي الفعل والترك عن الفاعل من غير احتياج الى مخصص آخر
فيجب [illegible] بلا مرجح قوله وانا نقول الكلام في وجوب تلك الصفة آه يعني لا نم وجود الصفة التي
من شانها [illegible] الفعل والترك من غير مخصص بل هو ممتنع لاستلزامه المحال الذي هو ترجيح احد المتساويين بلا مرجح
وقد يجاب عنه بان اللازم هو ترجيح احد المتساويين [illegible] اي الايجاد ومن غير مرجح اي من غير سبب [illegible]
[illegible] فان [illegible] اذا كان الطرفان متساويان [illegible]
[illegible] ان كان عند احدهما [illegible] من جميع الوجوه والحال اذا كان
عند [illegible] متساويين من جميع الوجوه فانما المحال هو ترجيح احد المتساويين آه وقوع احدهما من غير مرجح
[illegible] وانت خبير بان هذا الجواب لا يجدي نفعا [illegible]
[illegible] يكون مخصص احد المقدورين بالوقوع في وقت معين [illegible] او نسبتها الى الطرفين [illegible] الاوقات
انما [illegible] الترجيح بلا مرجح [illegible] بان يكون [illegible]
الترجيح [illegible] انا نقول قد صرح السيد السند في شرح المواقف [illegible] امكان الترجيح
بلا مرجح [illegible] الا ان يقال ان تعلق الارادة [illegible] ترجيح احد الطرفين
[illegible] كذا [illegible] والتعلقات امور اعتبارية ويجري فيها برهان التطبيق

فالتسلسل فيها ليس بمحال وفيه تأمل قوله التحقيق اي التحقيق ان العلم غير الصفة التي ترجح احد المقدورين بالوقوع اذ
لو كان عينها فلا يخلوا اما ان يكون مرجح احد الطرفين العلم بنفسه حقيقة المقدور او العلم بوقوعه ووجوده في الخارج
وكلاهما لا يصيران مخصصا اما الاول فلانه عام شامل للواقع وغيره فانه تعالى يعلم الممكن والممتنع والواجب فلا يكون
مخصصا له وهو ظاهر واما الثاني فلان العلم بوقوع الشيء فرع وتابع لكونه مما يقع في الحال او الاستقبال فان
المعلوم هو الاصل والعلم صورة له وظل وحكاية عنه سواء كان متقدما عليه كما هو العقلي او متأخرا عنه كما هو الانفعالي
فالصورة والحكاية عن الشيء فرع ذلك الشيء حتى لو لم يكن ذلك الشيء بتلك الحيثية التي تعلق به العلم لا يكون علما بل
جهلا واذا كان العلم بوقوع الشيء فرع كون الشيء مما يقع فلا يكون عين الارادة التي كون الشيء مما يقع فرع وتابع
له وبما حررنا لك اندفع ما قيل ان يكون العلم تصورا او تصديقا انما يتم في العلم الحصولي وعلم الله تعالى حضوري
اذ ليس المراد بالتصور والتصديق ما هو قسمين للعلم الحصولي اعني الصورة الحاصلة بل ان الحكم اي ادراك الحكم بل العلم بنفس
حقيقة الشيء او العلم بوقوعه سواء كان حصوليا او حضوريا واندفع ايضا ما قيل انا لا نسلم ان التصديق فرع الوقوع وانما
يكون كذلك لو كان الزمان الماضي معتبرا في القضية المصدقة بها اما اذا كان القضية ممكنة عامة او مطلقة عامة
او مقيدة بالزمان المستقبل فلا يكون التصديق بها فرع وقوعها لان التصديق على هذا التقدير وان لم يكن فرعا
للوقوع بمعنى تأخره عنه في الوجود لكنه فرع له بالمعنى الذي ذكرناه اعني كونه ظلا وحكاية عنها وهذا القدر كاف
لعدم كونه مرجحا لوقوعه كما لا يخفى على ذوي الافهام بقي ههنا بحث وهو ما ذكره صاحب نقد المحصل ان هذا مخالف
لما تقرر عندهم من ان العلم اسبق على وقوعه فيجب ان يتبع تأمل قوله به يندفع قول الحكماء اي بما ذكرنا من ان العلم
بالوقوع سواء كان متقدما عليه او متأخرا عنه اندفع ما قال الحكماء ان العلم التابع لوجود الاشياء هو العلم الانفعالي
يكون مستفادا من الوجود الخارجي كعلمنا بالسماء والارض وان العلم الفعلي الذي يكون الوجود الخارجي مستفادا
منه كتصور البناء او الاليس لصورة بحمله وعلمه تعالى من قبيل الفعلي اذ هو علة الاشياء فكما هي قبل ان توجد فلا يكون تابعا
فيجوز ان يكون مرجحا لوقوع الاشياء في اوقاتها لما قلنا انه يندفع به ما ان ارادوا به انه ليس ظلا وحكاية عنه
وهو باطل وان ارادوا انه ليس تابعا في الوجود الخارجي فهو مسلم لانه متقدم عليه لكنه لا يصير بهذا القدر
مرجحا لوقوع المقدور كما لا يخفى قوله نعم يرد اي يرد ان يقال انه لا يلزم من عدم كون العلم بنفس
المقدور او العلم بوقوعه مرجحا ان لا يكون العلم مطلقا مرجحا لجواز ان يكون الترجيح بجهة
فرعا لوقوع الفعل بل يكون وقوع الفعل اصلا والعلم باعتبار الصلة تابعا وحكاية عنه وهو ظل تابع عنه

بعض الفضلاء بان التعلم بالمصلحة انما يكون مرجحا لو كان مراعاة الاصلح واجبة عليه وليس كذلك كما بين في محله فيجوز
ان يترك ما فيه المصلحة ويفعل ما لا مصلحة فيه فلا يكون مخصصا تامل حتى ينكشف لك حقيقة الحال وسريرة المقال
قوله ان قلت يلزم آه لا يخفى ان هذا انما يرد لو فسر قوله ولا مغلوب بان لا يكون مضطرا في افعاله بل يكون
افعاله على نسق واحد اما لو فسر بعدم كونه مغلوب الطبيعة في افعاله فلا لان الجماد مجبور الطبيعة في افعاله غير مختار
فيها فحينئذ يكون معنى كونه تعالى مريدا انه ليس مجبورا في افعاله وليس ساهيا ولا مغلوب الطبيعة فيها بل يفعلها باختياره
فحينئذ يكون راجعا الى نفي كون الارادة صفة ثبوتية زائدة على ذاته تعالى ولذا قال الشارح في شرح المقاصد
لا خفاء في ان هذا موافق للفلاسفة في نفي كون الواجب مريدا اي فاعلا على سبيل القصد والاختيار ثم ان قوله
ان قلت يلزم منه ان يكون الجماد مريدا تقريره ان هذه السلوب متحققة في الجماد فلو كان الاتصاف بمجرد هذه السلوب
كافيا في كونه تعالى مريدا لزم ان يكون الجماد مريدا وحينئذ جواب المحشي موافق له وهو ان هذا التفسير ارادة الواجب يعني
ان هذه السلوب انما يكون ارادة في الواجب لا في غيره فكون الجماد ليس بمكره ولا ساه ولا مغلوب لا يستلزم كونه
مريدا وقال بعض الفضلاء ان المقصود المعترض انه لو كفى مجرد ذلك في صحة اطلاق المريد على الواجب لصح اطلاقه
على الجماد لتحقق ما يوجب صحة الاطلاق فيه ولا يخفى ان جواب المحشي حينئذ غير تام اقول هذا التقرير فاسد لانا
لا نسلم تحقق ما يوجب صحة الاطلاق في الجماد لان الموجب لصحة الاطلاق كون الواجب
غير مكره ولا ساه ولا مغلوب لا كون شيء من الاشياء كذلك مطلقا والشيء ذلك حق له انه ليس بمكره ولا ساه ولا مغلوب
بارادة الضمير الراجع الى الواجب لكن الحاصل انه ان اورد السؤال بان الجماد ايضا متصف بعدم الكره والسهو والمغلوبية فيلزم
ان يكون مريدا يكون السؤال هو جوابه يجاب بما اجاب به المحشي الخ وان اورد بان التعريف صادق على الجماد فيلزم ان يكون
مريدا فهو فاسد لعدم صدق التعريف عليه ضرورة اخذ الواجب في التعريف فتدبر فانه دقيق قوله ثم يرد آه يعني يرد على ان
الارادة لو كانت عبارة عن السلوب المذكورة لا يكون مرجحة لتخصيص احد المقدورين بالوقوع في بعض الاوقات لان نسبتها
الى كل الاوقات والمقدورات على السواء كما لا يخفى قوله ان يريد به اي ان يريد ان الفعل يصدر من الذات مع عدم كونه مكرها
وساهيا ومغلوبا في ذلك فهو قول بان الواجب موجب في افعاله لكون الافعال حينئذ مقتضى ذاته من غير ان يكون هو متمكنا
منه فيها يصح الفعل والترك قيل ان من فسر الارادة بالسلوب المذكورة اثبت المشية فلكن هي المرجحة قوله الملازمة غير
مسلمة عندهم وان تخلف المراد عن الارادة جائز عندهم لانهم يقولون ان الله تعالى اراد ايمان الكافر وطاعة الفاسق
[illegible] بعضهم السلوب الملازمة ويفرقون بين الارادة والمشية ويقولون تخلف المراد جائز دون

فالتسلسل فيها ليس بمحال وفيه تامل قوله التحقيقة اي تحقيق ان العلم غير الصفة التي ترجح احد المقدورين بالوقوع اذ لو كان عينها فلا يخلو اما ان يكون مرجح احد الطرفين العلم بنفسه حقيقة المقدور او العلم بوقوعه ووجوده في الخارج وكلاهما لا يصيران مخصصا اما الاول فلانه عام شامل للواقع وغيره فانه تعالى يعلم الممكن والممتنع والواجب فلا يكون مخصصا له وهو ظاهر واما الثاني فلان العلم بوقوع الشئ فرع وتابع لكونه مما يقع في الحال او الاستقبال فان المعلوم هو الاصل والعلم صورة له وظل وحكاية عنه سواء كان متقدما عليه كما هو العقلي او متأخرا عنه كما هو الانفعالي فالصورة والحكاية عن الشئ فرع ذلك الشئ حتى لو لم يكن ذلك الشئ بتلك الحيثية التي تعلق به العلم لا يكون علما بل جهلا واذا كان العلم بوقوع الشئ فرع كون الشئ مما يقع فلا يكون عين الارادة التي كون الشئ مما يقع فرع وتابع له وبما حررنا لك اندفع ما قيل ان يكون العلم تصورا او تصديقا انما هو في العلم الحصولي وعلم الله تعالى حضوري اذ ليس المراد بالتصور والتصديق ما هو قسمين للعلم الحصولي اعني الصورة الحاصلة بل ان الحكم اي الحكم بل العلم بحقيقة الشئ او العلم بوقوعه سواء كان حصوليا او حضوريا واندفع ايضا ما قيل انا لا نسلم ان التصديق فرع الوقوع وانما يكون كذلك لو كان الزمان الماضي معتبرا في القضية المصدقة بها اما اذا كان القضية ممكنة عامة او مطلقة عامة او مقيدة بالزمان المستقبل فلا يكون التصديق بها فرع وقوعها لان التصديق على هذا التقدير وان لم يكن فرعا للوقوع بمعنى تأخره عنه في الوجود لكنه فرع له بالمعنى الذي ذكرنا اعني كونه ظلا وحكاية عنها وعلى هذا التقدير كان يلزم كونه مرجحا لوقوعه كما لا يخفى على ذوي الافهام بقي ههنا بحث وهو ما ذكره صاحب نقد المحصل ان هذا مخالف لما تقرر عندهم من ان العلم اسم تعالى ووقوعه يجب ان يتبع تامل قوله به يندفع قول الحكماء اي بما ذكرنا من ان العلم بالوقوع سواء كان متقدما عليه او متأخرا عنه اندفع ما قال الحكماء من ان العلم التابع لوجود الاشياء هو العلم الانفعالي الذي يكون مستفادا من الوجود الخارجي كعلمنا بالسماء والارض واما العلم الفعلي الذي يكون الوجود الخارجي مستفادا منه كما تصور احد اولا البيت ثم يحصله وعلمه تعالى من قبيل الفعلي اذ هو علة الاشياء كما هي قبل ان توجد فلا يكون تابعا فيجوز ان يكون مرجحا لوقوع الاشياء في اوقاتها اما تقريرا انه يندفع لانه ان اريد به انه ليس ظلا وحكاية عنه وهو باطل وان اريد انه ليس تابعا في الوجود الخارجي فمسلم لانه مقدم عليه فمسلم لكنه لا يصير بهذا القدر مرجحا للوقوع للمقدور كما لا يخفى قوله نعم يرد ان يقال الخ يعني يرد ان يقال انه لا يلزم مما ذكرتم عدم كون العلم بنفس المقدور او العلم بوقوعه مرجحا ان لا يكون العلم مطلقا مرجحا لجواز ان يكون المرجح هو العلم بالمصلحة فان يكون فرعا لوقوع الفعل بل يكون وقوع الفعل اصلا والعلم بما فيه من المصلحة ظلا وحكاية عنه وهو ظاهر الجواب عنه

بعض العقلاء بان الفعل بالمصلحة انما يكون مرجحا اذا كان مراعاة الاصلح واجبة عليه وليس كذلك كما بين في محله فيجوز
ان يترك ما فيه المصلحة ويفعل ما لا مصلحة فيه فلا يكون مخصصا تأمل حتى ينكشف لك حقيقة الحال وسريرة المقال
قوله ان قلت يلزم آه لا يخفى ان هذا انما يرد لو فسر قوله ولا مغلوب اي بان لا يكون مضطرا في افعاله بل يكون
افعاله على نسق واحد اما لو فسر بعدم كونه مغلوب الطبيعة في افعاله فلا لان الايجاد بمجرد الطبيعة في افعاله غير مختار
فيها فحينئذ يكون معنى كونه تعالى مريدا انه ليس بمجبور في افعاله وليس ساهيا فيها ولا مغلوب الطبيعة فيها بل فعله باختياره
فحينئذ يكون راجعا الى نفي كون الارادة صفة ثبوتية زائدة على ذاته تعالى ولذا قال الشارح في شرح المقاصد
لا خفاء في ان هذا موافق للفلاسفة في نفي كون الواجب مريدا اي فاعلا على سبيل القصد والاختيار ثم ان قوله
ان قلت يلزم منه ان يكون الجماد مريدا تقريره ان هذه السلوب متحققة في الجماد فلو كان الاتصاف بمجرد هذه السلوب
كافيا في كونه تعالى مريدا لزم ان يكون الجماد مريدا وحينئذ جواب المحشي موافق له وهو ان هذا التفسير ارادة الواجب يعني
ان هذه السلوب انما يكون ارادة في الواجب لا في غيره فكون الجماد ليس بمكره ولا ساه ولا مغلوب لا يستلزم كونه
مريدا وقال بعض الفضلاء ان المقصود المعترض انه لو كفى مجرد ذلك في صحة اطلاق المريد على الواجب لصح اطلاقه
على الجماد لتحقق ما يوجب صحة الاطلاق فيه ولا يخفى ان جواب المحشي حينئذ غير تام اقول هذا التقرير فاسد لانا
لا نسلم تحقق ما يوجب صحة الاطلاق في الجماد لان الموجب لصحة الاطلاق كون الواجب
غير مكره ولا ساه ولا مغلوب لا كون شيء من الاشياء كذلك على ما يشعر بذلك قوله انه ليس بمكره ولا ساه ولا مغلوب
بايراد الضمير الراجع الى الواجب والحاصل انه ان اورد السؤال بان الجماد ايضا متصف بعدم الكره والسهو والمغلوبية فيلزم
ان يكون مريدا يكون السؤال موجها ويجاب بما اجاب به المحشي وان اورد بان التعريف صادق على الجماد فيلزم ان يكون
مريدا فهو فاسد لعدم صدق التعريف عليه ضرورة اخذ الواجب في التعريف فتدبر فانه دقيق قوله ثم يرد آه يعني يرد على انه
الارادة لو كانت عبارة عن السلوب المذكورة لا يكون مرجحا لتخصيص احد المقدورين بالوقوع في بعض الاوقات لان نسبتها
الى كل الاوقات والمقدورات على السواء كما لا يخفى قوله ان يريد به اي ان يريد ان الفعل بعيد عن الذات مع عدم كونه مكرها
وساهيا ومغلوبا في ذلك فهو قول بان الواجب موجب في افعاله لكون الافعال حينئذ مقتضى ذاته من غير ان يكون هو متصفا
بها بصحة الفعل والترك قيل ان فسر الارادة بالسلوب المذكورة اثبت المشية فلتكن هي المرجحة قوله الملازمة غير
مسلمة عندهم لان تخلف المراد عن الارادة جائز عندهم لانهم يقولون ان الله تعالى اراد ايمان الكافر وطاعة الفاسق
لكنه لم يقع وبعضهم يسلمون الملازمة ويفرقون بين الارادة والمشية ويقولون تخلف المراد جائز دون ما يتعلق

به المشيئة والعلم بخصوص المشيئة بمشيئة القسر قوله لكن الكلام على التحقيق الخ فان التحقيق ان كل ما اراده الله تعالى فهو كائن
ومراد له وان لم يكن مرضيا ومامورا به بل قد يكون منهيا عنه اجماعا من اهل الحق لقوله تعالى ولو شاء ربك لآمن من في
الارض كلهم جميعا وقوله تعالى ولو شاء الله لهديكم اجمعين وقوله عليه السلام ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن قوله قيل عليه
قائله مولانا زاده الشارح الاخير للعقائد وحاصله ان الدليل انما يدل على ان المعنى الذي يجده المخبر حين الاخبار
مغاير للعلم بمعنى التصديق اليقيني لا المطلق العلم الشامل للتصور والتصديق فان كل عاقل يصدر الاخبار يحصل
في ذهنه صورة ما اخبر به بالضرورة وعلى تقدير التسليم ان هذا الدليل غير تام في شانه تعالى اذ لا يمكن ان يقال انه تعالى
اخبر عما لا يعلم فانه يستلزم الجهل او الكذب وكلاهما محال على ذاته وقياس الغائب على الشاهد على ما قال الامام
الرازي من انه لما ثبت مغايرته للعلم في الشاهد فكذلك في الغائب اذ لا يختلف فيهما حقيقة الخبر بالاجماع غير مفيد
في المطالب التي يطلب فيها اليقين واجيب عنه بان الذي يصح ان يكون مدلولا للكلام الاخباري انما هو العلم
التصديقي دون العلم التصوري فلا حاجة الى بيان مغايرته له وان قياس الغائب على الشاهد يفيد الالزام على الخصم
لقولهم به وقد يقال المقصود ههنا مجرد تصوير الكلام النفسي بحيث يمتاز عن الكلام اللفظي وعن الارادة وعن العلم واما اثباته
للواجب تعالى فذاك بالنقل عن الانبياء عليهم السلام ولا يخفى ما في الكل اما الاول فلانه انما يتم اذ كان مدلول الكلام
الاخباري علمه ولا انه وضعه اما اذا كان [illegible] لانه الاثر على المؤثر فلا واما الثاني فلان الالزام غير مقصود ههنا بل المقصود
اثبات المطلب الذي هو من جملة مهمات امور الدين واما الثالث فلان ما نقل عن الانبياء عليهم السلام انما يدل
انما يدل على ثبوت الكلام له لا على كونها مغايرة لما سواها من ذاته تعالى فلا بد من بيان المغايرة وامكانها في
ذاته تعالى حتى يحمل تواتر النقل بثبوته على ظاهره ولا يأول قوله اعلم ان هذا المقام مجازه لا فهام تعلق عنه يجوز
بالحاء المهملة والجيم انتهى فعلى الاول من حزت الموضع احوزه حوزا سلكته وسرت فيه وعلى الثاني من جاز الامر
يجوزها وحيزها والجواز والجيز السوق اللين قوله المعنى الذي يجده يعني ان المعنى الذي تجده من نفسك عند اخبارك عن
قيام زيد اعني النسبة الايجابية بينهما لا تتغير بتغير العبارات ومدلولاتها المتغيرة بتغيرها اعني المدلولات اللغوية التي نسميها
في الاصطلاح معاني اول فان العبارات تختلف بحسب الازمنة والامكنة والاقوام وبحسبها يختلف مدلولاته
من غير اختلاف وتغير في ذلك المعنى بل كما يدل على ذلك المعنى بالعبارة يدل عليه بالكتابة والاشارة فعلمنا
انه غير الكلام اللفظي الذي هو العبارات ومدلولاتها التي تتغير بتغيرها فلا يرد ان يقال ان الكلام النفسي لو ثبت
الالفاظ والمدلولات حادثة لتغيرها بتغير العبارات فيلزم قيام الحوادث بذاته تعالى قال بعض الفضلاء

وانت خبير بان ما ذكره انما يتم لو اثبت كون المعنى المذكور كلاما نفسيا ولم يثبت بعد وايضا ان الكلام النفسي لو
الكلام اللفظي عند اهل الحق وما ذكره من قوله فليس ذلك عين مدلول العبارات فقط في توجيه كلامهم بعيد عن مقصودهم
بمراحل فقول المقصود ههنا هو مجرد بيان ان المعنى الذي يعبر عنه بالعبارات او الكتابة او الاشارة مغاير للعلم واما
انه كلام نفسي ام لا فهو مطلب آخر اثبته الشارح بقوله ويسمى هذا كلاما نفسيا كما اشار اليه الاخطل آه وليس المراد
بقولهم الكلام النفسي مدلول اللفظي انه مدلوله اللغوي الذي يتغير بتغير العبارات والاصطلاحات كيف وهو يستلزم
قيام الحوادث بذاته تعالى بل المراد انه المعنى الذي هو غرض المتكلم من الكلام الذي لا يتغير بحسب تغير العبارات و
الاصطلاحات وهو الاصل بالنسبة الى الالفاظ المعبر عنه بالمعاني الثانوية في الاصطلاحات قوله ثم ان الشاك
آه بيان لمغايرته للعلم يعني ان الشاك يحصل له التصورات الثلث ولا يجد ذلك المعنى اعني النسبة الايجابية
عند عدم قصد الاخبار عنه فيكون مغايرا للتصور بما اخبر به ثم انه اذا قصد الاخبار عن ذلك المعنى يجد في نفسه تلك
النسبة الايجابية التي يعبر عنها بزيد قائم او ثبت له القيام او اتصف بالقيام او نحو ذلك مع عدم علمه بوقوع النسبة
لكونه شاكا فيكون مغايرا للتصديق بما اخبر به ايضا وفيه بحث من وجوه الاول انه يرد عليه بعض ما يرد على الاول
من ان هذا الدليل غير تام في ذاته تعالى اذ لا يصح كونه تعالى شاكا ولا اخباره عما لا يعلم وقوعه وقياس الغائب
على الشاهد لا يفيد والثاني انه ان اريد بعدم علمه بوقوع النسبة عدم التصديق به فمسلم لكنه لا يفيد المغايرة
لمطلق العلم وان اريد عدم تصوره ايضا فهو ممنوع والثالث وهو يرد على الاول ايضا انا لم نتحقق حقيقة
الجزئي تلك الصورة بل ليس ههنا الا مجرد لفظ الخبر ولعل في قوله تدبر اشارة الى ما ذكرنا تامل فانه من مطارح الاذكياء
قوله والحق ان الامر عبارة عن الحالة آه اي الحق ان الامر مغاير للارادة لان الامر تعبير عن الحالة التي تحصل
في ذهن الآمر عند قصد الامر اعني النسبة الايجابية التي بطريق الاستعلاء سواء اراد وقوع ما يتعلق به الامر
او لم يرد بل اراد عدم وقوعه وانكار هذا مكابرة قوله قال في التلويح ثبوت الشرع آه يعني ان ثبوت شريعة نبينا
عليه السلام موقوف على وجود الباري وعلمه وقدرته وكلامه وعلى تصديق النبي عليه السلام بدلالة معجزاته
اما توقفه على ما سوى الكلام فلان ثبوته موقوف على ثبوت نبوته عليه الصلوة والسلام وهو موقوف على
ظهور امر خارق يكون فعل الله لانه تصديق منه حال دعائه النبوة موافقا لدعواه ولا شك ان خرق العادة
حين الادعاء فعلا للمدعي موقوف على كونه تعالى قادرا مختارا موجودا عالما وايضا الرسول من ارسله الله تعالى
لتبليغ الاحكام فلا بد ان يكون المرسل موجودا قادرا على الارسال عالما بمعناه مختارا يختار لمن يشاء من عباده

واما توقفه على الكلام فلان اكثر الاحكام التي جاء به نبينا عليه السلام ماخوذ من الكتاب وهو اقوى الادلة
الشرعية واعلاها وثبوته موقوف على كونه تعالى متكلما وبما ذكرنا ظهر ضعف ما قال بعض الفضلاء وجه التحقيق
عدم توقف الشرع على التصديق بكلامه اذ يجوز ارسال الرسل بان يخلق الله فيهم علما ضروريا برسالتهم وما يتعلق بها
من الاحكام او يخلق الاصوات الدالة عليها او يصدقهم بان يخلق المعجزة في ايديهم من غير احتياج في شيء من ذلك
الى اتصافه تعالى بالكلام لان الكلام في شريعة نبينا عليه السلام وتوقفه على التصديق بكلامه تعالى تم كما لا يخفى قوله
فبين كلاميه تدافع ظاهر اه لان ما في التلويح يدل على ان الايمان بكلامه تعالى لا يتوقف على الشرع وكلامه ههنا يدل على
انه يتوقف على الشرع حيث ثبت كلامه تعالى باجماع الامة الذي هو موقوف على ثبوت الشرع واعلم انه لا حاجة في
اثبات هذا التدافع الى نقل هذا الكلام من التلويح لان الشارح صرح في هذا الكتاب ايضا بان ثبوت الشرع
موقوف على الكتاب فلا يمكن اثبات الكلام به حيث قال في بيان قوله الحي القادر العليم السميع البصير الشائي المريد
وايضا قد ورد الشرع بها وبعضها مما لا يتوقف ثبوت الشرع عليها فيصح التمسك بالشرع فيها كالتوحيد بخلاف
وجود الصانع وكلامه ونحو ذلك مما يتوقف ثبوت الشرع عليه قوله لا بد في التوفيق من التمحل اه لا حاجة الى التمحل
بل التوفيق بينهما جلي لان ما قال في التلويح هو ان ثبوت الشرع موقوف على ثبوت كلامه تعالى وما قال ههنا ان
ثبوت الكلام موقوف على ثبوت الاجماع وثبوت الاجماع غير موقوف على ثبوت الشرع حتى يلزم ما ذكره على
صدق النبي عليه السلام لان مبناه قوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة وما راه المؤمنون حسن فهو عند الله
حسن وصدقه عليه السلام موقوف على ظهور امر خارق على يده لا على ثبوت الشرع قال في شرح المقاصد انه تكلم
لتواتر النقل ذلك من الانبياء وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزة من غير توقف على اخبار الله تعالى المتكلم عن صدقهم
بطريق ليلزم الدور انتهى كلامه وقيل وجه التوفيق ان الموقوف عليه للشرع هو الكلام اللفظي والمثبت بالشرع
الكلام النفسي وقال المحشي المدقق في وجه التوفيق ان اللازم مما في التلويح عدم توقف الايمان بكلامه تعالى على
ثبوت الشرع واللازم مما ذكره ههنا توقفه على نفس الشرع وفيه انه لا معنى لتوقفه على نفس الشرع الا توقفه على ثبوته في
نفسه كما لا يخفى قوله وقيامه يستلزم اه دفع لما يقال ان ماخذ الاشتقاق للمتكلم لا الكلام عندنا الكلام اثره كما ان النقوش
المخطية اثر الكتابة فلا يلزم من ثبوت المتكلم ثبوت الكلام ووجه الدفع ظاهر قوله والمعتزلة اه اي يقولون بان ثبوت
المشتق يقتضي ثبوت ماخذ الاشتقاق وان ثبوت المتكلم يقتضي ثبوت التكلم لذاته تعالى لكن قيام التكلم بذاته تعالى
لا يستلزم قيام الكلام فان معنى التكلم ايجاد الكلام والقائم بذاته تعالى هو الايجاد واما الكلام فعرض

موجود في محل آخر فلا يلزم ثبوت الكلام النفسي فيه ان المعتزلة غير قائلين بقيام التكلم بمعنى خلق الكلام فيصح
اطلاق المتكلم والخالق عليه تعالى عندهم باعتبار معنى حاصل في غيره قال في شرح مختصر العضد في مسئلة لا يشتق
اسم الفاعل لشيء باعتبار معنى حاصل لغيره خلافا للمعتزلة قالوا اطلق الخالق عليه تعالى باعتبار الخلق الذي هو حاصل للمخلوق
لا فيه كلامه كيف وهم غير قائلين بالصفات والقيام فالثبوت مع انهم يقولون بانه تعالى متكلم بمعنى انه موجد الكلام و
حمل الموجد عليه تعالى لا يوجب قيام المأخذ به تعالى وايضا المختار عندهم ان كلامه هو الحروف والاصوات القائمة
بذات القارئ والحافظ التي يستحيل بقاؤها فايجاد تلك الحروف قائمة بذات الحافظ والقارئ لان افعال العباد
مخلوقة لهم لا بذاته تعالى قوله وهو عدول عن الظاهر واللغة يعني ما قاله المعتزلة من ان معنى التكلم ايجاد الحروف خلاف
الظاهر واللغة فان المتحرك من قام به الحركة لا من اوجدها في محل آخر بخلاف ما اذا سمعنا قائلا يقول انا
قائم لنسميه متكلما وان لم نعلم انه الموجد لهذا الكلام بل مع ان علمنا ان موجده هو الله تعالى كما هو على ما هو رأي
اهل الحق قوله واما الكرامية فقائلون بحدوثه اي قائلون بان الكلام المركب من الحروف والاصوات حادث قائم
بذاته تعالى وهم يسمونه قول الله واما الكلام القديم عندهم فهو القدرة على التكلم على ما مر قال في شرح المقاصد
لما رأت الكرامية ان بعض البراهين من بعض وان مخالفة الضرورة اشنع من مخالفة الدليل ذهبوا الى ان
المنتظم من الحروف مع حدوثه قائم بذاته تعالى انتهى كلامه هذا هو المشهور لكن قال في المواقف في باب التنزيهات
ان الكرامية انما يقولون بقيام الحادث الذي يحتاج الباري اليه في ايجاد الخلق وهو قوله كن او الارادة
على اختلاف بينهم قوله هذا مذهب بعض الاشاعرة وهو عبد الله بن سعيد القطان وجماعة من المتقدمين قالوا
ان كلامه تعالى صفة واحدة لا تعدد فيه اصلا انما التعدد بحسب التعلقات الحادثة بحسب حدوث المتعلقات قوله
وذلك فيما لا يزال قيل يرد عليه انه اذا كان الكلام النفسي مدلول الكلام اللفظي لزم ان يكون متعدد التعدد اللفظي
ومن ثمه ذهب الجمهور الى ازلية التعلقات اقول هذا انما يلزم لو كان دلالة اللفظي عليه دلالة الموضوع على الموضوع له
وليس كذلك عندهم بل هو دلالة الاثر على المؤثر ولا يلزم من تعدد الاثر تعدد المؤثر قوله والجواب الحق اي الجواب
الحق المطابق لمذهب الجمهور ان عدم جواز وجود الكلام بدون التعلقات في الازل لا ينافي ان يكون [illegible]
صفة واحدة حقيقية غير متكثرة بحسب الذات فان التكثر بحسب التعلقات والاضافات لا يوجب التكثر
بحسب الذات وانما كان هذا الجواب حقا لعدم الاحتياج فيه الى القول بان دلالة اللفظي عليه دلالة الاثر
على المؤثر الذي هو خلاف الظاهر قوله واعترض على مذهب الحدوث ١٦ اه نقل عنه في الحاشية هذا الاعتراض

بمحض بمذهب الحدوث فلا وجه للاختصاص وهو الذي ذكره الشارح مع جوابه فلا وجه لارادة العام الا ان
يراد تخصيص السؤال والجواب وحينئذ يرد الاول انتهى كلامه يعني ان هذا الاعتراض وارد على مذهب الجمهور القائلين
بان تعلقات الكلام ازلية بان يقال كيف يكون صفة الكلام في نفسها غير امر ولا نهي ولا خبر ولا يمكن وجود
العام الا في ضمن الخاص فلا وجه لتخصيصه بمذهب الحدوث واجيب عنه بانه اورد السؤال كما وقع فيما بينهم
على ابن سعيد حيث جعل حدوث الاقسام فيما لا يزال لو جعل التعلق لذلك لما يعرف منه ايراد السؤال عليه
والجواب عنه بالمقالية ومنشأ الاعتراض اشتباه النفسي باللفظي فان اللفظي لا يخرج عن هذه الاقسام
ولا يوجد بدونها فكذا النفسي والا فجعل الاقسام انواعا للصفة الشخصية مما لا يقدم عليه احد قوله فان الامر من حيث انه
امر آه يعني ان الامر الذي هو الطلب بطريق الاستعلاء من حيث هو كذلك غير الخبر الذي هو الاعلام عن
وقوع نسبة او عدم وقوعها من حيث هو كذلك يدل على ذلك اختلاف لوازمها فان الاول غير محتمل للصدق
والكذب بخلاف الثاني قوله بخلاف الكلام دفع لما عسى ان يقال انه اذا كان الامر من حيث هو مغايرا
للخبر يلزم ان يكون مغايرا للكلام لانه عين الخبر على ما قلتم من انه صفة واحدة شخصية لا تكثر فيه بحسب الذات
بل بحسب التعلقات فيلزم ان لا تقولوا بانقسام الكلام الى الانواع المذكورة في الازل كما لزم لمن جعله
في الازل خبرا وحاصل الدفع انه لا يلزم من مغايرته للخبر مغايرته للكلام فان الامر من حيث هو كلام مخصوص
يعني انه هو تلك الصفة الشخصية الا انه حصل له خصوصية باعتبار تعلقه بالمأمور به وهو لا يخرجه عن كونه
ذلك الشخص نعم تخرجه عن كونه متصفا بحيثية اخرى من كونه خبرا ونهيا واستفهاما ونداء ونظيره ان زيدا
من حيث هو عالم يصدق عليه انه زيد ولا يخرج بهذا الاعتبار عن كونه زيدا ولا يصدق عليه بذلك
الاعتبار انه زيد من حيثية اخرى كحيثية كونه كاتبا والسر في ذلك ان هذه اضافات عارضة له غير داخلة
في هويته فلا يخرج بهذه الاعتبارات عن كونه ذلك الشخص نعم ان هذه التعلقات والاضافات متباينة
فلا يصدق بعضها حين يصدق البعض الآخر قال الفاضل الچلپی رحمه الله عليه ان هذا لو تم لدل على كلية مسمى
لفظ زيد الا يرى انه يصدق على كثيرين مختلفين بالعدد كزيد من حيث هو كاتب ومن حيث هو عالم
ومن حيث هو قائم الى غير ذلك من الاعتبارات التي لا يكاد ان تنتهي ولا يخفى انه ليس بشيء لان الصدق
المعتبر في مفهوم الكلي المقول على كثيرين مختلفين بالعدد ان يكون محمولا في جواب ما هو يعني انه لو سئل
عنها بما هو يقع ذلك الكلي جوابا عنه لا ان يكون محمولا عليها ولا شك انه لو سئل ان هذا الكاتب والقائم

والنائم ناهيم يقال في جوابه انه انسان لانه زيد على ما بين في موضعه قوله لا يوجب الاتحاد والا لزم الاتحاد
بين كل امرين بينهما ملازمة وذلك بديهي البطلان قوله ولو سلم فيجعل البعض آه اي ولو سلم ان الاستلزام
يوجب الاتحاد فيجعل الامر والنهي والاستفهام والنداء راجعا الى الخبر ليس اولى من عكسه اذ لا شك في وجود وقوع الاستلزام
بين الكل اذ ما من خبر الا ويستلزم الامر بالعلم بمضمونه والنهي عن العلم بخلافه وطلب الاقبال عليه كما لا يخفى و
ظهر فساد ما قال الفاضل الحلبي ان استلزام الاخبار للانشاء غير بين ولا مبين ولو ادعي مجرد الجواز والامكان
فهو غير مفيد وقد يقال في وجه الترجيح كل طلب في كلام اللفظي يحصل بتصرف في الكلام الخبري فان قولنا
اضرب حصل بالتصرف في تضرب على ما بين في الصرف فيكون الخبر اصلا في اللفظي فكذا في النفسي وانت خبير
بان هذا ظن لا يفيد الجزم على ان الرجوع في اللفظي ايضا غير متيقن قوله اعترض عليه بان فيه آه يعني ان المتحقق
في صورة تصدي الرجل لابن ان يامره بشيء هو العزم على الطلب وتخيله وهو ممكن واما نفس الطلب فلا شك في
كونه سفها بل قيل هو محال لان وجود الطلب بدون من يطلب منه شيء محال كذا في شرح المواقف وفيه
انه انما يكون محالا اذا طلب منه ان ياتي بالفعل حال عدمه اما اذا طلب منه ان ياتي به بعد وجوده فلا بل
فالحق ان نفس الطلب من المعدوم وان كان لمطلق الاتيان حال الوجود محل اشكال اذ المعدوم ليس بشيء
فهو غير فاهم الخطاب فلا بد للطلب ان كان المقصود الاتيان حال الوجود من فهم الخطاب قوله لا يقال
يلزم منه ان لا يامر النبي عليه السلام آه يعني ان ما ذكرت من ان في الصورة المذكورة العزم على الطلب يقتضي
ان لا يامرنا النبي عليه السلام بشيء ولا نهينا عن شيء بل عزم على الامر والنهي بالنسبة الينا وانه قطعي البطلان
ضرورة ان خطاب النبي عليه السلام عام لكل مكلف يولد الى يوم القيمة ولذا وجب الامتناع عن اختصاص خطاباته
باهل عصره وثبوت الحكم فيمن عداهم بطريق القياس بعيد جدا قوله لانا نقول فرق بين الامر الصريح يعني
ان خطاباته عليه السلام للحاضرين بالقصد الصريح وللغائبين بالتبع والضمن والخطاب بالمعدوم ضمنا وتبعا
ليس سفها قوله فان القرآن آه يعني ان اطلاق لفظ القرآن شائع على ذلك المؤلف عند اهل اللغة والقراء وعلماء
اصول الفقه بخلاف كلام الله تعالى فانه وان كان كالقرآن مشتركا بين اللفظي والنفسي لكن المتبادر منه في
عرف اهل السنة والجماعة هو النفسي وقيل وجه سبق الذهن من القرآن الى هذا المؤلف ان القرآن يشعر بالقراءة
المتعلقة باللفظ دون المعنى قوله والقرآن منه تنبيه على الترادف اي في ذكر الكلام بعد القرآن تنبيه على ترادفهما كما
قيل في الانسان والبشر وما ضحك لا يخفى ان التنبيه انما يحصل لان قوله كلام الله عطف بيان لقوله والقرآن فانه لم يكن متعينا آه

في المفهوم واورد لتوضيحه لا بد له لان المقصود هو الحكم على القرآن بانه غير مخلوق لا على كلام الله قوله وقد ثبت
الكلام النفسي آه دفع لما يقال انه اذا كان النقل مخالفا للعقل يجب صرفه عن الظاهر وههنا كذلك فانه
لو حمل المتكلم على من ثبت له الكلام يلزم قيام الحوادث بذاته تعالى اذ لا معنى للكلام الا المركب من الاصوات
والحروف المشروطة وجود البعض بانقضاء البعض الآخر وحاصل الدفع انه قد ثبت الكلام النفسي الذي ليس فيه شائبة
الحدوث فلا حاجة لنا الى العدول عن الظاهر وحمل المتكلم على موجد الحروف والاصوات قوله يريد به انه يصح بحسب اللغة
آه دفع لما يقال من ان اتصافه تعالى بالاعراض بمعنى الايجاد صحيح وانما لم يطلق عليه تعالى لايهامه معنى الاتصاف
والقيام او التحيز وما يوهم الفساد واطلاقه موقوف على اذن الشرع عند المعتزلة بخلاف المتكلم اذ قد ورد به الشرع و
حاصل الدفع ان المراد انه يصح وصف الباري تعالى بالمشتق من الاعراض المخلوقة له بحسب اللغة بان يقال ان الله
اسود وابيض ومتحرك ومتجسم ومتحيز الى غير ذلك لا شك انه غير صحيح بحسب اللغة الا يرى انه لا يصح ان يقال لمن اتى الحجر
او صد الحركة فيه على ما هو راي المعتزلة ان ذلك الشخص متحرك قوله يرد عليه ان هذا آه يعني ان الظاهر المتبادر من قوله
واذا وصف بما هو من لوازم القديم يراد به الحقيقة الموجودة واذا وصف بما هو من لوازم المحدثات يراد به الالفاظ
المنطوقة ان القرآن يطلق بالاشتراك او الحقيقة والمجاز على المعنيين النفسي واللفظي فاذا وصف بما هو من لوازم القديم
يراد به النفسي واذا وصف بما هو من لوازم المحدثات يراد به اللفظي او المتخيل فهذا الاشكال يرد عليه ان المقصود تحقيق
جواب المصنف على ما يدل عليه قوله وتحقيقه وهذا جواب آخر لا تحقيق جواب المصنف لان حاصل جواب المصنف ان
القرآن بمعنى الكلام النفسي يوصف بكونه مكتوبا ومقروا ومحفوظا ومسموعا باعتبار وجوده في الكتابة والعبارة والذهن اي
او صفات له باعتبار الامور الدالة عليه لا باعتبار حقيقته بل من قبيل الاوصاف التي جرت على غير ما هي له كما يقال انه مكتوب ومقرو
ومسموع ومحفوظ باعتبار وجوداته الاربعة وحاصل جواب الشارح ان الموصوف بهذه الاوصاف اللفظي الحادث دون النفسي القديم انما
قلنا ان الظاهر المتبادر من قوله واذا وصف آه لانه يمكن توجيهه بحيث يكون تحقيقا لجواب المصنف بان يقال معنى قوله يراد
به الحقيقة الموجودة ان الملحوظ في هذه الصورة ذاته الموجودة في الخارج من غير ملاحظة امر يدل عليه وهو من قبيل وصف الشيء
بما هو حاله حقيقة بخلاف ما اذا وصف بما هو من لوازم المحدثات اذ لا بد فيه من ملاحظة ما هو يدل عليه حتى يظهر صحة الوصف
لعلاقة الدالية والمدلولية فعلى هذا معنى قوله يراد به الالفاظ المنطوقة يراد به حقيقته من حيث يلاحظ معه الالفاظ المنطوقة او المتخيلة
او الاشكال المنقوشة فيكون تحقيقا لجواب المصنف كما لا يخفى فاندفع ما قال الفاضل الچلبي اذ لا يجوز ان يكون معنى قول الشارح وتحقيقه تحقيق
جواب المصنف وتسليمه بل معناه جواب آخر لان جواب المصنف لما كان بعيدا لمخالفته الظاهر عدل الشارح عنه فقال

وتحقيقه اي تحقيق الجواب انتهى ولا يخفى عليك انه لو كان مقصود الشارح ايراد جواب آخر عن شبهة المعتزلة
فلا معنى لايراد قوله ان للشيء وجودا في الاعيان الخ بل الواجب حينئذ ان يقول تحقيقه ان القرآن يطلق على المعنيين
الكلام النفسي واللفظي بحيث يوصف بما هو من لوازم القديم يراد به آه وهو الذي ذكرنا من فسر قوله اي تحقيق جواب المصنف
لا تحقيق جواب آخر تامل في هذا المقام فانه من مزالق الاقدام قوله والتفصيل انه لما تمسك آه يعني التفصيل للكلام
ان هذا جواب آخر لا تحقيق جواب المصنف ان المعتزلة لما تمسكوا بان القرآن متصف بالاوصاف التي هي من سمات
الحدوث فيكون حادثا اجيب عنه تارة بان وصفه بالاوصاف المذكورة ليس حقيقة حتى يلزم حدوثه بل مجاز على
من قبيل وصف المدلول بصفة الدال كما يقال سمعت هذا المعنى من فلان وقرأته في بعض الكتب وكتبته
بيدي وهذا حاصل جواب المص اجيب عنه تارة باخرى بان الموصوف بهذه الاوصاف هو اللفظ وهو حادث
عندنا انما القديم هو النفسي وهو غير متصف بهذه الاوصاف والقرآن يطلق عليهما اما بالاشتراك او بالحقيقة
والمجاز هذا حاصل ما قرره الشارح بقوله بحيث يوصف آه قوله وقال بعضهم آه اي قال بعض من لم يجوز سماع الكلام
النفسي في وجه تخصيص موسى عليه السلام بالكليم انه لما سمع كلام الله تعالى من جميع الجهات على خلاف ما هو المعتاد
خص ولا يخفى ان هذا الوجه مندرج في عبارة الشارح فان معنى قوله يسمع موسى صوتا دالا على كلام الله تعالى
بلا واسطة الملك والكتاب سواء كان من جانب واحد لكن بصورة غير مكتسب للعباد على ما هو شان سماعنا او من
جميع الجهات على ما هو خرق للعادة وانما قلنا عند من لم يجوز سماع الكلام النفسي لان من جوز سماعه كالشيخ الاشعري
والغزالي فهو يقول خص لانه سمع كلامه الازلي بلا حرف ولا صوت كما يرى ذاته في الآخرة بلا كم ولا كيف وهم يجوزون
تعلق الرؤية والسماع بكل موجود حتى الذات والصفات قوله قيل اعتبار العلاقة آه يعني ان قولنا باعتبار الدلالة
عليه يدل على ان اطلاق كلام الله على اللفظي لعلاقة الدلالة عليه واعتبار العلاقة يشعر بكونه منقولا لا مشتركا لان
المشترك هو الذي يكون وضعه متعددا ولم يتخلل بينهما النقل مع ان المقصود ان كلام الله اسم مشترك بين الكلام
النفسي القديم واللفظي الحادث ويلزم ايضا ان يكون استعمال الكلام مجازا في المنقول عنه اعني الكلام النفسي
بالنسبة الى الناقل لان اللفظ المنقول حقيقة في المنقول اليه مجاز في المنقول عنه بالقياس الى الواضع الثاني الذي
هو الناقل مع انه حقيقة فيهما باطل لانه لو كان مجازا في النفسي يصح نفيه عنه بان يقال ليس المعنى القديم كلام الله مع انه
قوله وجوابه يعني ان حاصل الاعتبار في المنقول هو هجر المعنى الاول وتركه حتى لا يفهم بلا قرينة واعتبار العلاقة لا يقتضي ان
يكون المعنى الاول مهجورا فانه يجوز ان يكون اللفظ موضوعا بالاشتراك للمعنيين بينهما علاقة مع عدم النقل والهجر

كالامكان للامكان العام والخاص فيما نحن فيه كذلك فان اطلاق الكلام على النفسي شائع فيما بينهم فيكون مشتركا لا منقولا وانما قلنا النقل المعتبر في المنقول لان في المجاز ايضا نقلا لكن مع عدم هجر المعنى الاول قال الفاضل الجلبي رد عليه بانا لا نسلم ان الهجر معتبر في النقل بل المعتبر فيه على ما حققه الشارح في التهذيب هو اشتهار اللفظ في المعنى الثاني حيث قال ان تعدد مسمى اللفظ فان وضع لكل فمشترك والا فان اشتهر في الثاني فمنقول ينسب الى الناقل والا فحقيقة ومجاز انتهى اقول المراد من الاشتهار هو الاشتهار في المعنى الثاني بحيث يكون الاول مهجورا على ما فسر شارحه كيف ولو كان مطلق الاشتهار كافيا في النقل لزم ان يكون اللفظ الذي اشتهر في المعنى المجازي منقولا قال في التلويح ان اللفظ اذا تعدد مفهومه فان لم يتخلل بينها نقل فهو المشترك وان تخلل فان لم يكن النقل لمناسبة فمرتجل فان كان لمناسبة فان هجر المعنى الاول فمنقول والا فهي الاول حقيقة وفي الثاني مجاز وفي شرح المطالع وان كان معنى اللفظ متعددا فاما ان تخلل بينها نقل او لا فان تخلل فاما ان يكون لمناسبة فان هجر الوضع الاول يسمى منقولا شرعيا او عرفيا او اصطلاحيا على اختلاف الناقلين وان لم يهجر المعنى الاول يسمى بالنسبة الى المعنى الاول حقيقة والى الثاني مجازا وكتب القوم مملوة من هذا البيان لا حاجة الى النقل والاتيان قال ولو سلم فنقول هذا لا ينافي الا كونه منقولا وبمجرد ذلك لا يتم الجواب عن السؤال المذكور لان لزوم المحال لا يكون مخصوصا بكونه منقولا بل مع كونه مجازا في المعنى الاول يلزم المحال ايضا كما تقرر في السؤال ولا خفاء في ان الهجر عن المعنى الاصلي غير معتبر في المجاز بل عدم الهجر معتبر فيه لا يقال لفظ الوضع في قول الشارح وضعه لذلك مشعر باعتبار الوضع في المعنى الثاني واعتبار الوضع ينافي كونه مجازا لانا نقول في المجاز لانا نقول تحقق نوع وضع للمعنى الثاني بواسطة ملاحظة المناسبة بينه وبين المعنى الاول مع عدم ترك الاول لا ينافي مجازا بالنسبة الى المعنى الثاني وحقيقة بالنسبة الى الاول ولفظ الكلام على تقرير الشارح كذلك فيلزم المفسدة انتهى اقول كون لفظ الكلام كذلك على تقرير الشارح ممنوع اذ لا معنى قوله وضعه لذلك باعتبار دلالته ان تعيين لفظ الكلام لتلك الالفاظ لعلاقة الدالية والمدلولية ولا شك انه وضع شخصي يكون كل من الموضوع والموضوع له معينا وهو غير متحقق في المجاز والا لم يبق فرق بينه وبين الحقيقة بل المتحقق فيه الوضع النوعي بمعنى ان الواضع وضع مثلا انه يجوز اطلاق لفظ الدال على المدلول الكل على الجزء واللازم على الملزوم فيه وجد فيه ذلك ... يرشدك الى ذلك تتبع كتب المعاني والاصول قال الفاضل المحشي والحق ان اعتبار العلاقة يقتضي كونه منقولا لا مشتركا على ما هو المشهور قال في التلويح لما تعذر الاطلاق على الناقل بل اعتبر العلاقة ام لا اعتبر الامر الظاهر وجود

العلاقة وعدمها فجعلوا الاول منقولا والثاني مرتجلا فلزم في المرتجل عدم العلاقة وفي المنقول وجود العلاقة
انتهى كلامه اقول وما ادعاه ان اقتضاء العلاقة كونه منقولا مشهورا افتراء محض ليس في الكتب المشهورة شائبة من
ذلك وما نقل من التلويح انما يدل على ان وجود العلاقة معتبر في المنقول وعدم وجوده معتبر في المرتجل واما ان
وجوده يستلزم كونه منقولا فلا كيف ولو كان مجرد العلاقة كافيا في النقل لزم ان يكون اللفظ المستعمل في المعنى المجازي
منقولا لتحقق العلاقة فيه كما لا يخفى تامل في هذا المقام فانه قد خبط فيه اولوا الافهام قوله وقد يجاب بان اعتبار العلاقة آه اي يجاب
عن الاعتراض المذكور بان تاخير الوضع الثاني معتبر في المنقول على ما هو مقتضى النقل ومجرد اعتبار العلاقة
لا يقتضي ان يكون الوضع الثاني متاخرا عن الوضع الاول حتى يكون لفظ الكلام مجازا في اللفظي لجواز ان يعتبر الواضع
العلاقة بين المعنيين ويضع لهما لفظا واحدا فيكون مشتركا لا منقولا كما لا يخفى قوله وفيه ان اثبات عدم ترتب
الوضع آه يعني في الجواب المذكور نظر لان المعترض لما كان مانعا لثبوت الاشتراك الذي ادعاه الشارح
بقوله ان كلام الله اسم مشترك آه كان المجيب بقوله وقد يجاب مثبتا للاشتراك فلا بد له من اثبات عدم ترتب
الوضعين وان الوضع الثاني غير متاخر عن الوضع الاول لكن اثبات ذلك مشكل ودونه خرط القتاد ولا ضرورة
في التزامه لوجود الجواب الذي لا تكلف فيه وبما حررنا لك اندفع ما قال الفاضل المحشي ان المجيب مانع لعدم تحقق
الاشتراك فيكفيه الجواز ولا حاجة الى التزام اثباته تامل قوله يرد عليه ان كلام آه يعني ان اراد بقوله اسم اللفظ وا
انه اسم لذلك الشخص القائم بذاته تعالى يلزم ان لا يكون ما قرأناه بل ما انزل على النبي عليه السلام كلاما ضرورة انه
ليس بذلك الشخص فان قلت الاعراض تتشخص بتشخص المحل قلت مع انه باطل للقطع بان ما نقرأه هو القرآن المنزل على النبي
عليه السلام المتحدى به باقصر سورة حتى يكفر منكر كونه كلامه تعالى وان اراد به اسم النوع القائم بذاته اعني الالفاظ
المخصوصة مع قطع النظر عن خصوصية المحل يلزم ان يكون اطلاقه على الشخص القائم بذاته تعالى من حيث خصوصيته
وتشخصه مجازا لكونه استعمال اللفظ في غير ما وضع له اذ لم يوضع اللفظ لذلك الشخص بخصوصه فيصح نفي كلام الله
عن الشخص القائم بذاته حقيقة كما يصح ان يقال زيد ليس باسد وهو ظاهر البطلان وانما قيد بخصوصه لان اطلاق
العام على الخاص لا بخصوصه بل باعتبار عمومه وكونه فردا من افراده حقيقة لانه استعمال اللفظ في ما وضع له
على ما بين في شرح التلخيص فيبحث لانه ان اراد بصحة النفي نفي صدق النوع عليه فلزومه ممنوع اذ لا يصح سلب النوع
عن فرده وان اراد انه يصح نفي كون لفظ القرآن موضوعا بازائه بخصوصه فالملازمة مسلمة وبطلان اللازم
ممنوع وان اراد [illegible] بالوضع العام لكل واحد من الجزئيات الشخصية القائمة بذاته وفوات التراكيب ان [illegible]

كلامه تعالى بالحدوث حقيقة لحدوث الجزئيات القائمة بذوات القراء ضرورة وجودها فيها بعد ما لم تكن وحدوث
محالها ايضا مع انه لا نقول بحدوثه اصلا بل نقول ان كل واحد من اللفظ والمعنى الموضوع لفظ القرآن له قديم
حيث قال القرآن اسم للفظ والمعنى وهو قديم انما الحدوث للقراءة العارضة له ولا شك انه على هذا التقدير يلزم
ان يكون اللفظ الذي وضع لفظ القرآن له حادثا ضرورة ان الالفاظ القائمة باذهان القراء حادثة سواء
اعتبرت مع الترتيب او بدونها ثم انها مماثلة للالفاظ القديمة القائمة بذاته تعالى وبهذا ظهر فساد ما قال الفاضل
الچلبي من انه لا استحالة في وصف نوع كلام الله تعالى بالحدوث فان له افرادا متعددة بعضها قديمة وهو الشخص
القائم بذاته تعالى وبعضها حادثة وهو الاشخاص القائمة بذوات المخلوقات فلا اشكال اصلا على ان هذه الاشخاص
على هذا التقدير ليست افرادا له بل المعنى التي وضعت لكل واحد منها بالوضع العام قوله ولا مخلص الا بان يجعل آه
اي لا مخلص عن هذا الاعتراض الا بان يجعل لفظ الكلام مشتركا بين الشخص القائم بذاته تعالى وبين النوع فحينئذ
لا يكون اطلاقه على ذلك الشخص بخصوصه مجازا ولا يكون كلامه تعالى متصفا بالحدوث لعدم حدوث النوع ضرورة
تحققه في ضمن الفرد القديم القائم بذاته تعالى ازلا وابدا انما الحادث الجزئيات المتشخصة بتشخصات المحال الحادثة
نقل عنه بل لا مخلص عنه الا بان يجعل مشتركا بين ذلك النوع والفردين الخاصين ثم اللازم ان يكون النظم المؤلف المعجز
المنزل على النبي عليه السلام كلام الله تعالى مجازا وليس كذلك كما عرفت وفيه انه بقي لزوم ان يكون اطلاق الكلام على
المقروّ كل واحد منا بخصوصه مجازا فيصح نفيه عنه وذلك باطل بالاجماع وايضا يلزم ان يوصف كلام الله تعالى بالحدوث
حقيقة بحدوث النظم المنزل على النبي عليه السلام قال بعض الفضلاء ربما المخلص اختيار الشق الاول ويقال المقروّ كل احد منا
كان بالذات هو القديم بذاته تعالى وان كان المغائرة باعتبار تعلق قرائتنا به وفيه تامل قوله يشكل الفرق بقيام
آه وكذلك يلزم ان لا يكون التحدي مع كلام الله تعالى ضرورة ان مدار البلاغة على امور تقتضي ترتيب الاجزاء من
التقديم والتأخير واجيب بان غرضه ليس نفي الترتيب مطلقا بل الترتيب الزماني الذي يقتضي وجود بعض الحروف
عند انعدام الآخر كيف وان الحروف بدون الترتيب والترتيب الوضعي لا تكون كلمات ولا الكلمات كلاما ووجود الالفاظ
المترتبة وضعا وان كان مستحيلا في حقنا بطريق جري العادة لعدم مساعدة الآلات لكنه ليس كذلك في حقه تعالى بل جوازها
مجتمعة من لوازم ذاته تعالى وليس امتناع الاجتماع من مقتضيات ذواتها وفيه بحث اذ القول بالترتيب الوضعي بين
الحروف القائمة بذاته تعالى غير معقول لانه انما يتصور في الجسمانيات دون المجردات والا لزم انقسامها الا يرى
ان الصور القائمة بالنفس الناطقة ليس فيها ترتيب وضعي وقد يقال في الجواب ان انتفاء الترتيب الزماني

والوضعي لا يستلزم انتفاء الترتب مطلقا حتى يلزم عدم الفرق لجواز ان يكون هناك ترتيب في تاليف تحقق به الفرق
وعدم الشعور به لا ينافي وجوده في نفس الامر اقول يرد على الجوابين انه يلزم ان لا يكون الكلام المنزل على
النبي عليه السلام وما يقرأ كل واحد منا كلام الله لان الكلام على هذا هو الالفاظ القائمة بذاته تعالى بالترتيب الوضعي
او الترتب الذي لا شعور به وهو غير متحقق فيما اذ لا ترتب هنا سوى الترتب الزماني وقيل في الجواب ان المص لما
اعترف بعدم الفرق مطلقا فان حاصل تحقيقه ان كلام الله صفة حقيقية بسيطة كسائر صفاته الكمالية وانما التعدد
والتمايز بحسب التعلقات والاعتبارات فلا يرد عليه ما ذكر اقول فيه بحث اذ لا اشعار في عبارته بان كلامه
صفة حقيقية بسيطة كيف وكون الالفاظ القائمة بذاته تعالى راجعة الى صفة حقيقية بسيطة مما لا يعقل
ولا يتصور صحته قوله لم يرد به اي لم يرد بالاخراج المعنى الاضافي الذي هو متعلق بين المخرج والمخرج اذ لا معنى
لكونه صفة ازلية اذ هو نسبة بينهما لا يتحقق الا بتحققهما فيكون حادثا البتة لحدوث المخرج بل اراد الصفة الحقيقية التي
هي مبدأ لهذه الاضافة وعلة لها وكذا في سائر العبارات من الايجاد والاحداث والابداع والاختراع
والاحياء والاماتة والخلق والتخليق والترزيق الى غير ذلك فانه ليس المراد معانيها التي هي الاضافات بل
مبدأها قوله يرد عليه انه يجوز آه يعني لا نم انه لو كان التكوين حادثا يلزم ان يكون الصانع محلا للحوادث انما يلزم
لو كانت قائمة بذاته تعالى لم لا يجوز ان يقوم بغيره تعالى كما ذهب ابو الهذيل من ان تكوين كل جسم قائم به
فان قيل هذا المنع ودفعه لما سيجيء في الوجه الرابع من انه يلزم ان يكون كل جسم مكونا لنفسه اذ لا معنى
للمكون الا من قام به التكوين اتحد الدليلان اعني الاول والرابع وهو ظاهر قوله وجوابه آه حاصله ان اتمام
هذا الدليل واندفاع المنع المذكور مبني على امتناع قيام صفة الشيء بغيره بخلاف الوجه الرابع فانه لم يلتفت
فيه الى هذه المقدمات فاندفع المنع المذكور ولم يتحد الدليلان قوله يرد عليه آه حاصله ان اراد بالجواز الجواز الشرعي
فالملازمة ممنوعة لان الجواز الشرعي موقوف على عدم ايهام ما لا يليق بكبريائه كما هو رأي المعتزلة والقاضي
وعلى اذن الشارع كما هو رأي الاصحاب وكلاهما مفقودان في مشتقات الاعراض المقدورة له تعالى وان اراد
الجواز العقلي فالملازمة مسلمة لكن بطلان اللازم ممنوع لا بد لاثباته من دليل ويمكن الجواب بان المراد الجواز بحسب اللغة
في لغة ولكن المشتق فيما سبق ولا شك انه لا يصح اطلاق الاسود لغة على القادر على السواد فانه لا يقال للرجل الذي
يقدر على تسويد الشيء انه اسود وعلى الحمرة انه احمر مع انه يصدق عليه انه قادر عليهما قوله يرد عليه منع مشهور آه يعني لا نم
انه [illegible] التكوين حادثا لكان التكوين بتكوين آخر وبعد التكوين لم لا يجوز ان يكون تكونه بالتكوين الذي هو نفسه

ذلك التكوين فلا يلزم التسلسل ولا وجود التكوين بلا تكوين ويرد عليه انه لا معنى لكون تكوين التكوين عينه اذ لا معنى
لكون التأثير عين الاثر واجيب بان المراد بكون تكوين التكوين عينه انه ليس في الخارج الا المكون والتكوين
والمكونية فامر يعتبره العقل ليس له تحقق في الخارج ممتازا عنه بحسب الوجود الخارجي فلا يحتاج الى تكوين آخر
لا بمعنى ان تكوين التكوين نفسه بحسب المفهوم حتى يرد كون التأثير عين الاثر وهذا هو المراد بقوله وقد اشرنا الى
ما عليه اي وقد اشرنا الى ما ينفعه ما يشيره قوله ويمكن ان يقال نفس التكوين آه يعني انا لا نسلم انه لو كان التكوين
حادثا لاحتاج الى تكوين آخر اذ حدث بغير التكوين لم لا يجوز ان يكون نفس التكوين من حيث اتصاف الباري
تعالى به وقيامه به تعالى متعلقا اولا بوجود نفسه ثم بوجود سائر المحدثات ولا استحالة في سبق ذات الشيء مع قطع النظر
عن الوجود على وجوده سبقا ذاتيا وان كان مقارنا له بالزمان فان وجود الصفات والاعراض انما هي بقيامها
بمحالها على ما قالوا من ان المحل متقوم بها وان وجودها في نفسها هو وجودها في الموضوع ولهذا امتنع الانتقال عنها
فيكون الصفات من حيث قيامها بالواجب مقدما بالذات على وجودها وان كانت مقارنا له في الزمان فيجوز
ان يكون التكوين من حيث قيامه بذات الواجب تعالى متعلقا بوجود نفسه مقدما عليه بالذات مقارنا له في الزمان
ولا استحالة في ذلك كما لا يخفى قال المحشي المدقق فيه انه اذا كان متعلق التكوين وجوده ويكون التكوين هو وجوده
فان كان الوجود مكونا يكون الموجود وهو نفس التكوين ايضا مكونا ومتعلقا للتكوين فالتكوين المتعلق بنفس التكوين
ان كان عينه يلزم سبق الشيء على نفسه وهو محال وايضا لو كان وجود التكوين متعلقا لنفسه يكون وجوده لذاته
فيكون واجبا وهو مناف لقيامه بذات الباري تعالى انتهى كلامه ولا يخفى عليك انه كلام منشأه قلة التدبر
وسوء الفهم فان اللازم هو ان يكون التكوين القائم بذات الباري بحسب الذات مقدما على وجوده تقدما ذاتيا
وهو لا يستلزم تقدم الشيء على نفسه لان المقدم هو نفس التكوين والمؤخر هو التكوين من حيث الوجود
كذا اللازم اقتضاء التكوين بشرط قيامه بالواجب مدخلية ذاته فيه لوجوده وهو لا يستلزم كونه واجبا لذاته الا
لسد باب اثبات الصانع تأمل فانه كلام لا شبهة فيه نعم يرد عليه انه انما يتم لو تم ان قيام العرض مقدم
على وجوده بالذات وعلة له لكن السيد السند قدس سره رد عليه في شرح المواقف وقال انه ليس لشيء ان يصح ان يقال
وجد السواد في نفسه فقام بالجسم وللفاضل المحشي ههنا بحث بالترديد يظهر جوابه مما قررناه لك باعتبار الشق الثاني
بادنى تأمل فلا نصرح بمخافة الاطناب فان قيل اذا كان التكوين قائما بذاته تعالى يكون قديما لامتناع قيام
الحوادث بذاته تعالى فهذا المنع لا يضر قلت هذا رجوع الى الدليل الاول ولا شك في تماميته انما الكلام في ثانيه

الدليل الثالث هذا غاية تنقيح الكلام وجدته بعون الملك العلام قوله فاحفظه فانه ينفعك في مواضع شتى مثل الدليل
الذي اورد في قدم الارادة والقدرة بانهما لو وجدتا فاما بارادة وقدرة آخر فيلزم التسلسل او بدونهما فيلزم
الايجاب ولا يخفى جريان المنع المذكور تأمل قوله كانه اراد ما عداه يعني اراد بالادلة الادلة الثلثة سوى الدليل
الثاني فيكون الكلام على الحقيقة او اراد الجميع وبنى الامر على تغليب الاكثر على الاقل فيكون الكلام على المجاز باعتبار
ما سوى الثاني فلانه لو لم يكن صفة حقيقية بل امرا اعتباريا لا يلزم قيام الحوادث بذاته تعالى بل قيام المتجدد وهو جائز
لكونه قبل كل شيء وبعده ولا التسلسل ولا استغناء الحادث عن التكوين لان الملزوم فرع كونه حادثا وهو فرع كونه موجودا
واما عدم ابتناء الدليل الثاني فان مبناه لزوم الكذب او المجاز في خبره تعالى او الاختصاص لكونه حادثا تأمل
ليعم الحادث والمتجدد كما لا يخفى وقال بعض الافاضل الظاهر ان الدليل الثاني ايضا مبني على كونه صفة حقيقية
اذ لو كان من الاضافات الحجة ان يقال انه يجب العدول الى المجاز لتعذر الحقيقة اذ لو حمل على الحقيقة لزم
تقدم المكونات او تحقق الاضافة بدون احد المتضايفين وكلا الامرين محال قوله لا يخطر بالبال ان التكوين
بهذا المعنى الذي ادعى يخطر بالبال ان التكوين مغاير للقدرة والارادة الا انا نجد بالضرورة في الفاعل عند فعله
بهذه الحيثية معنى به يمتاز عن غير الفاعل ويرتبط بتوسطه بالمفعول بحيث يصح ان يقال ان هذا فاعل وذاك
مفعول لا شك ان هذا المعنى متحقق في ذاته وان لم يوجد المفعول فلا يكون عينه مثلا نجد في الضارب حين
تضربه بحيثية كونه ضاربا معنى به يمتاز عن غير الضارب ويرتبط بتوسطه بالضرب بحيث يصح ان يقال ان الضرب اثره
وان لم يتحقق منه الضرب فلا يكون ذلك المعنى عين الضرب الذي هو اثره وهو مغاير للقدرة والارادة وايضا لان
هذا المعنى متحقق في الفاعل الموجب عند الحكماء بالنسبة الى آثاره الصادرة عنه بطريق الايجاب مع عدم القدرة و
الارادة بل نقول ذلك المعنى متحقق في ذات الواجب تعالى بالنسبة الى الصفات الصادرة عنه بطريق الايجاب
كالقدرة والارادة فيكون مقدما عليها بالذات فكيف لا يكون صفة مغايرة لهما هذا ما ذكرنا في دفع ما قال المحشي المدقق
من انه في هذا الكلام اعتراف بان صفاته تعالى موجودة بالاختيار وهذا مشكل لا سيما في القدرة والارادة على ما علم
ايضا لانه انما يلزم ذلك لو كان استنادها اليه بتوسط القدرة والارادة وليس كذلك بل الى الذات المقتضية للتكوين
والايجاد بطريق الايجاب ولا اشكال فيه بل هذا ما اتفق عليه المتاخرون واستحسنوه فان قيل اذا كان
ذلك المعنى موجودا في الواجب بالنسبة الى القدرة والارادة بل الى سائر الصفات
بالنسبة الى نفسه ايضا فيحتاج الى معنى آخر يرتبط به ويمتاز عن غيره فيلزم التسلسل انما يلزم لو تحقق الفاعل

بدون ذلك المعنى قلت ذلك المعنى صادر عنه تعالى بتوسط نفس ذلك المعنى ولا يحتاج الى معنى آخر كما في الحاشية
السابقة فتأمل نقل عنه واما انه موجود ام لا فهو بحث آخر على ان طريق وجود سائر الصفات ان استقام
يوصل الى انه موجود ايضا انتهى كلامه يعني ان المقصود ههنا هو اثبات المعنى المغاير لسائر الصفات واما
انه موجود او انه امر اعتباري يعتبره العقل من النسبة الفاعلية الى المفعول وليس في الخارج امر زائد عليهما فهو بحث آخر
على انه لو تم طريق اثبات وجود الصفات وزيادتها من انه تعالى عالم وقادر ومريد ولا معنى لها الا من اتصف
بالعلم والقدرة والارادة لاوصل ذلك الطريق بعينه الى اثبات وجود التكوين وزيادته على الذات بان يقال انه
تعالى خالق كل شيء ولا معنى للخالق الا من اتصف بالخلق فلا بد ان يكون امرا موجودا زائدا على ذاته تعالى
كسائر الصفات وبما ذكرنا اندفع ما قيل ان ما به الامتياز والارتباط نفس الذات وعلى تقدير التسليم كونه امرا زائدا
على الذات سوى القدرة والارادة لم يجوز ان يكون امرا اعتباريا ودعوى وجوب كون ما به الامتياز والارتباط امرا
خارجيا غير مسموع ما لم يقم عليه برهان وشهادة الوجدان في امثال هذه المباحث غير معقول ووجه الاندفاع ظاهر
لا سترة عليه قوله ولما كان آه يعني ان تكوينه لكل جزء من اجزاء العالم قديم والمكون حادث لكون التعلق الازلي
بوجوده في وقت مخصوص فيتوقف على وجود ذلك الوقت فيكون حادثا مثلا تعلق التكوين بوجود زيد في الازل
في وقت كون الشمس في الاسد فيتوقف على تحقق ذلك الوقت فيكون حادثا وان كان التكوين متعلقا به في الازل
قوله فهذا هو الانسب بالمتن لا يظهر وجه الانسبية فانه يحتمل ان يكون معنى عبارة المتن هو تكوينه الذي يتعلق بالعالم
وبكل جزء من اجزائه في وقت وجوده فحينئذ يكون اشارة الى ان تعلقاته حادثة بحسب تجدد الاوقات ويحتمل
ان يكون معناه هو تكوينه الذي يتعلق في الازل بوجود العالم وبكل جزء من اجزائه في وقت وجوده فحينئذ
يكون تعلقاته قديمة ويكون حدوث المكونات بحدوث اوقات وجودها اللهم الا ان يقال انه ادل على الاحتمال
الاول بان يقول هو تكوينه للعالم ولكل جزء من اجزائه عند تحققه بعدم تعرضه للتعلق وتعرضه للوقت يرجح الاحتمال
الثاني قوله حاصله منع الملازمة آه اي لا نسلم انه لو قدم التكوين قدم المكونات كيف والقول بتعلق وجود المكونات
بالتكوين يقول بحدوثها فالقديم ما لا يتعلق وجوده بايجاد شيء آخر وما قاله الفاضل المحشي من انه لا يتصور منع
الملازمة فان التكوين نسبة متاخرة عن المكون عند القائلين بحدوث التكوين كما ان الضرب متاخرة عن المضروب
فلو كان التكوين قديما لزم قدم المكون لان قدم النسبة يستلزم قدم المنتسبين كما ان قدم الضرب يستلزم قدم المضروب
فهو خبط محض اذ لا معنى لتاخر التكوين عن المكون كيف والشارح حقق فيما بعد على مذهب القائلين بكون التكوين

اضافة انه عبارة عن تعلق القدرة على وفق الارادة بوجود المقدور في وقت وجوده فلا شك ان ذلك التعلق متقدم
على وجود المقدور ولعل ذلك الخبط وقع من تشبيههم التكوين بالضرب وهو ليس الا في مجرد كونه من قبيل الاضافات
لا في كونه متاخرا عن المكون مثل الضرب عن المضروب على ما صرح به بعض الافاضل في حل قوله ولما استدل القائلون
آه قوله وقد يتوهم آه يعني قد يتوهم ان قوله وما يقال ليس جوابا عن استدلال القائلين بل اعتراض على قوله ان
التعلق فاما ان يستلزم آه وحاصله ان ترديد التعلق بين استلزامه القدم او الحدوث قبيح غير محتمل لان تعلق وجود
شيء بشيء يستلزم احتياج الاول الى الثاني في الوجود فيستلزم الحدوث البتة اذ لا معنى للحدوث الا الاحتياج الى الغير
في الوجود قوله وليس بشيء آه يعني ما يتوهم في توجيه ما يقال ليس بشيء لان امثال هذا الترديد شائع كثيرة
الوقوع في كتب القوم والغرض منه توسيع الدائرة واحاطة الاحتمالات العقلية بحيث لا يبقى للخصم مجال
للكلام الا ترى انه قد ردد المردود وجود العالم بين التعلق بذاته او بصفة من صفاته وبين عدم التعلق مع
ان عدم التعلق مما لا معنى له اذ لا يمكن ترجح احد طرفي الممكن بلا مرجح وقد سلم المعترض ايضا صحة هذا الترديد حيث
لم يعترض عليه بل قوله على انه يجوز ان يكون الجواب آه يعني يجوز ان يكون الجواب الزاميا لاسكات الخصم فيكون
الترديد مبنيا على ما هو مسلم عنده وان كانت فاسدة في نفس الامر فان الخصم القائل بحدوث التكوين يقول ان
الاحتياج لا يستلزم الحدوث بل قد يكون الشيء مع احتياجه قديما حيث قال لو قدم التكوين لزم قدم المكونات مع
احتياجها الى التكوين قال الفاضل المحشي في توجيه العلاوة اي يكون الجواب الذي فيه الترديد المذكور جوابا الزاميا
فلا يلزم ان يكون الترديد صحيحا فان للمجيب حينئذ ان يذهب الى جميع الاحتمالات العقلية الباطلة حتى يحصل الالزام انتهى
كلامه ولا يخفى عليك فساد هذا التوجيه اذ هو عين ما ذكره بقوله وليس بشيء لشيوع نظائره توسيعا للدائرة فلا معنى
للعلاوة قوله ومن اجل ان المراد آه يعني ومن اجل ان المراد بالحادث ما يكون مسبوقا بالعدم مخرجا من العدم الى
الوجود وبالقديم خلافه يقال ان التخصيص بكل جزء من اجزاء العالم اشارة الى رد من زعم قدم العالم ببعض اجزائه
كالهيولى والعقول لانه اذا كان معنى الحادث ما ذكر يكون معنى التكوين الذي هو نفس الاحداث الاخراج من العدم الى
الوجود فيكون ردا على من زعم ان بعض اجزائه غير مخرجة من العدم بخلاف ما اذا كان معناه المحتاج الى الغير
في الوجود فانه يكون معنى التكوين الاحتياج الى الغير في الوجود فلا يحصل الرد على ذلك الزاعم لانه ايضا يقول
بالحدوث بهذا المعنى ردا لما انه اندفع ما قال بعض الافاضل ان المجرد ان الحادث عندنا ما لوجوده بداية لا ما
احتياج التكوين الى كل جزء من اجزاء العالم ردا على من زعم قدم شيء من اجزائه ما لم يثبت

ان اضافة التكوين يوجب الحدوث بمعنى ثبوت البداية للوجود ووجه الاندفاع ظاهر وفسر ذلك البعض قوله ومن ههنا
بقوله اي من اثبات اختيار الصانع كذلك ولا يخفى انه يابى عنه قول الشارح فيما بعد الا انهم انما يقولون بقدمها
بمعنى عدم المسبوقية آه كما لا يخفى على اولي الافهام قوله جعله بعضهم من تتمة الجواب آه يعني ان الشارح جعل
قوله وهو غير المكون كلاما مستقلا بيانا للمسئلة التي اختلف فيها الماتريدية والاشعرية حيث ذهب الماتريدية الى
انه غير المكون والاشعرية الى انه عينه وحمل الغير على التقابل اليقين بحسب المفهوم لان الدلائل المقررة في اثبات هذا المطلب
انما تثبت المغايرة بحسب المفهوم لا التحقق وجعل بعض الشراح هذا الكلام من تتمة جواب الشبهة التي اوردها القائلون
بحدوث التكوين وحمل الغير المذكور فيه على الغير المصطلح وهو ما يمكن انفكاكه في الوجود او الحيز وقال في تقرير الجواب انه
لا يلزم من قدم التكوين قدم المكون لان تكوينه للعالم ولكل جزء من اجزائه متعلق في وقت وجوده وهو
غير المكون عندنا لصحة الانفكاك بينهما من الجانبين لان التكوين ثابت في الازل بدون المكون ضرورة
ان تعلقه بالمكونات فيما لا يزال وقت وجودها وكذا المكون منفك عنه في الحيز فلا يكون التكوين اضافة
كالضرب حتى يلزم ما ذكر بل صفة حقيقية ذات اضافة ولا اي وان كان اضافة لم يمكن غير الامتناع انفكاك
حين كونه اضافة عن المكون ضرورة ان النسبة لا تتحقق بدون المنتسبين قوله والمبين ليس بشيء اي جعله بعض الشراح
ليس بشيء لان صحة الانفكاك من جانب التكوين غير مسلمة عند الخصم لان التكوين عنده اضافة لا تتحقق بدون
المكون وصحة الانفكاك في جانب المكون لا يفيد في اثبات كونه صفة حقيقية حتى يلزم من قدمه قدم المكونات
لانها موجودة حال كونه اضافة فان المكون حال بقائه موجود بدون التكوين فلا يتم الجواب عن الشبهة
المذكورة ويخطر بالبال ان الجواب المذكور غير موقوف على ان يكون صحة الانفكاك في جانب التكوين مسلمة عند
الخصم القائل بحدوثه لان الشبهة المذكورة كانت واردة على مذهب القائلين بقدم التكوين فيكفيها الجواب
على مذهبهم كيف وحاصل الجواب منع الملازمة اي لا نسلم انه يلزم من قدم التكوين قدم المكونات لان التكوين
غير المكون عندنا لصحة الانفكاك بينهما عندنا فلا يكون اضافة كالضرب ولا شك انه لا معنى حينئذ لان يقال انا
لا نسلم صحة الانفكاك بينهما بل على ما قلنا تقييد المصنف قوله وهو غير المكون بقوله عندنا ولا انه لا يشعر بهاربه على
انه لو كان صحة الجواب موقوفا على تسليم الخصم لا يتم الجواب المذكور بقوله وهو تكوينه للعالم ولكل جزء من
اجزائه لوقت وجوده ايضا لان الخصم لا يسلم كون التكوين صفة متعلقة بالمكونات في وقت وجودها بل
عنده نفس التعلق قوله على ان عدم الغيرية لا يكفي الخ منع للملازمة اسلمنے ذكرنا ذلك البعض بقوله

و الا لما كان غيرا يعني لا نم انه لو كان اضافة لم يكن غيرا لان كونه اضافة انما يستلزم اللزوم و عدم الانفكاك
من جانب واحد و هو لا يستلزم عدم الغيرية اذ لا يكفيه اللزوم من جانب واحد كالعرض الجزئي مع المحل الجزئي
و الصفة المحدثة مع الذات فان اللزوم من جانب العرض و الصفة متحققة مع انهما متغايران للمحل و الذات
و لا يخفى ان هذا المنع لا يضر اذ لا يكفي في الجواب ان يقال و هو غيره لصحة الانفكاك بينهما من الجانبين عندنا فلا يكون
اضافة عندنا كالضرب و الا لامتنع انفكاكه عن المكون من غير ذكر نفي الغيرية في البين قوله و الصفة المحدثة
مع الذات اراد به الصفات المتجددة لذاته تعالى من كونه قبل شيء و بعده و خالقا و رازقا و محييا و مميتا الى غير ذلك
من الاضافات فلا يرد ما قال الفاضل الچلبي ان الصفات المحدثة داخلة في العرض فذكرها مستدرك قال في
شرح المواقف من الصفات ما هو غير الذات كصفات الافعال من كونه خالقا و رازقا و نحوهما قوله فيلزم
ان التكوين آه فانه من جملة قوله و هو غير المكون من تتمة الجواب بناء على توجيه الشارح و حاصله ان الدليل
لا يثبت المدعى لان المدعى اثبات مغايرة التكوين الذي هو مبدأ الفعل للمكون الا ما يدل عليه قوله عندنا فان التكوين
عند المص و من يوافقه مبدأ الفعل و لذا جعله صفة ازلية و اللازم من الدليل هو تغاير الفعل الذي هو اثر للمفعول
قوله و لو سلم لم يكن غيرا آه يعني لو سلم ان التكوين نفس الفعل لا مبدؤه فلا يكون غيرا لامتناع انفكاكه حينئذ عن المكون
ضرورة عدم تحقق الاضافة بدون المتضايفين و لو سلم غيريته بالمفعول يلزم ان يكون مغايرا للفاعل ايضا لان الانفكاك
من جانب واحد اعني من جانب الفاعل متحقق ههنا ايضا فيلزم ان يكون الصفة غير الذات و هو مخالف لما
تقرر عندهم من ان الصفات ليست غير الذات و لا يخفى عليك ان التسليمين غير وارد على الشارح اذ لم يحمل الغير على
المصطلح بل على ما يقابل العين بحسب المفهوم كما يفصح عنه الدلائل المردودة في اثبات الغيرية قوله و هذا كله مبني على كون آه
و جعلها ايرادا على تقدير ان يكون قوله و هو غير المكون من تتمة الجواب يحمل الغير على المصطلح على ما قاله المحشي المدقق فليس بشيء
لان هذا الدليل اعني قوله لان الفعل يغاير المفعول من الشارح و هو لم يجعل قوله و هو غير المكون من تتمة الجواب لم يحمل
الغير على المصطلح قوله و جوابه ان الكلام آه يعني ان هذا الاستدلال مبني على مذهب الخصم القائل بان التكوين عين المكون
و انه اضافة و الغرض منه الزامه و حاصله ان التكوين غير المكون لان التكوين على ما زعمت عين الفعل و الفعل
مغاير للمفعول بالضرورة قوله و يمكن ان يراد آه اي يمكن ان يقال في دفع الاعتراض ان المراد بالفعل ما به الفعل و
مبدؤه اما حقيقة عرفية فان الفعل و الخلق و التخليق و الاختراع و الاحداث و التكوين و ان كان يدل على المعنى الاضافي
لكن المراد في اصطلاحهم مبدؤه حقيقة او مجازا لذكر اللازم و ارادة الملزوم و يكون قوله كالضرب تنظيرا لا تمثيلا

يعني نريد ان الضرب ليس مبدء الفعل بل نفس الفعل فلا يكون موافقا للمثل له قوله وقد عرفت انه تعلق الجواب
عن المحشي مبني على تقدير تسليم ان يكون المراد بالغير المصطلح نقل عنه فان قوله ليس بشئ لان صحة الانفكاك آه
جواب صريح عن التسليم الاول في قوله والصفة المحدثة مع الذات اشارة الى الجواب عن التسليم الثاني يعني
ان الفعل بمعنى الاضافة حادث ولا محذور في مغايرة الصفة المحدثة مع الذات انتهى كلامه الا الظاهر ان تقول
فان قوله على ان عدم الغيرية لا يكفيه للزوم من جانب واحد جواب صريح عن التسليم الاول والمراد بقوله حادثة متجددة
لان الفعل بمعنى الاضافة امر اعتباري لا وجود له في الخارج هكذا في الصفة المحدثة لذاته تعالى والا لازم كونه محلا
للحوادث بل له صفات متجددة لكونه قبل كل شئ وبعده محييا ومميتا ورازقا وخالقا والى غير ذلك من الاضافات
والاعتبارات قوله اذ الاحتياج اليه يعني ان احتياج المكون الى الصانع انما هو في التكوين والايجاد
فان كان الايجاد عين ذاته يكون المكون محتاجا في وجوده الى ذاته اذ لو احتاج الى موجد غيره يكون
الايجاد صفة لذلك الغير فلا يكون عين المكون هذا خلف فيكون مستغنيا عنه وقديما لاقتضاء ذاته وجوده
قيل تفسير التكوين بالايجاد اشارة الى ان المراد بالتكوين الاضافة لا مبدؤها فيكون هذا الكلام الزاميا
ايضا قوله القدم اما بالمعنى آه يعني ان الاقدم اما ماخوذ من القدم اللغوي وهو بمعنى الزمان الطويل المعبر عنه
بالفارسية بهميش بود فالمعنى انه اقدم من العالم واسبق منه بالزمان المعنى انه مضى عليه زمان طويل لم يمض
على العالم فظاهر انه ما فيه هذا على تقدير ان لا يلاحظ لزوم قدم العالم واما من القدم الاصطلاحي بمعنى عدم سبق العدم
فالمعنى اقوى قدما واشد من العالم وهذا على تقدير ان يلاحظ لزوم قدم العالم فان التكوين اذا كان نفسه يكون قديما
الا انه لا يكون قديما كالواجب لانه قديم بالتكوين لان وجوده به فلا بد ان يلاحظ المكون بعنوان كونه عين التكوين
في حكم العقل بكونه قديما حتى لو غفل عن هذه الملاحظة لا يحكم العقل بقدمه بخلاف الواجب تعالى فان ذاته علة مقتضية
لوجوده فلا حاجة في الحكم بقدمه الى ملاحظة ذاته بعنوان امر آخر لو غفل عنه لم يحكم بقدمه فيكون الواجب اشد و
اقوى قدما عند العقل وهذا على طبق ما قاله الحكماء ان الموجود الذي وجوده عينه اقوى موجودية من الموجود الذي وجوده
مقتضى ذاته اذ لا يمكن تصور الخلو عن الوجود في الاول بخلاف الثاني وان كان الخلو عن الوجود فيهما محالا في
الخارج فتدبر ولا تلتفت الى ما قال الفاضل المحشي من ان كون الواجب تعالى اقدم محل بحث قوله وذلك لحكم يعني
كون نظام العالم على الوجه الاوفق والاصلح دليلا على وجه كون صانعه قادرا مختارا حكم بديهي لا يحتاج
من الضروري فانه اذا كان موجبا لم يكن على الوجه الاصلح بل على الوجه المتعين الذي لا وجه وراءه هذا لكن عدم قصره

في محل المناقشة خصوصاً اذا ادعى الخصم ان مبدأه لما كان كاملا من جميع الوجوه يكون اثره ايضا على الوجه الاكمل
غير مسموع لانه لا بد له من دليل قوله نعم يمكن المناقشة باحتمال الواسطة بان يقال نختار ان العالم على الوجه
المذكور انما يدل على كون مؤثره عالما قادرا مختارا ولم يقتض ان يكون الواجب كذلك فيجوز ان يكون ذلك
المؤثر وسطاً مختارا صادرا عن الواجب بطريق الايجاب والجواب بان ما سوى الله حادث فلا يمكن استناده
بطريق الاختيار غير تام لانه مبني على اثبات حدوث جميع ما سوى الله وهو لم يثبت بعد بل ما ثبت حدوث ما ثبت
وجوده من الممكنات واستدل عليه بعض الاكابر بان كل ما سوى الواجب تعالى ممكن وكل ممكن مفتقر الى مؤثر وكل
مفتقر محدث لان تاثير المؤثر فيه بالايجاد ولا يجوز ان يكون حال البقاء لاستحالة ايجاد الموجود فتعين ان يكون
اما حال الحدوث او حال العدم وعلى التقديرين يلزم حدوث الاثر وفيه انه لو تم لاستلزم اما القول بحدوث
صفاته تعالى او القول بانها واجبة بالذات وكلا الامرين مشكل قوله يشير الى ان الرؤية آه اي يشير تفسير الرؤية
بالانكشاف الى ان الرؤية مصدر مبني للمفعول بمعنى كونه تعالى مرئيا لان الانكشاف صفة المرئي والمصدر المبني
للفاعل اي كون الشخص رائيا صفة الرائي وانما حمل الشارح على الاول مع ان الثاني محتمل ايضا [illegible]
من غير تقدير في العبارة ولانه المتنازع فيه لان الخصم انما ينكر المانع من جانب المرئي وان كان كل منهما لازما
للآخر فعلى هذا يكون قوله واثبات الشيء ايضاً مصدرا مبنيا للمفعول اي كون الشيء مثبتا لكن قوله فيما بعد
بالنسبة اليه حالة مخصوصة هي المسماة بالرؤية يدل على انه مصدر مبني للفاعل ويمكن ان يقال تفسير الرؤية بالانكشاف
تفسير باللازم فلا حاجة الى التاويل ويكون موافقا لما في شرح المقاصد انا اذا عرفنا الشمس بحد او رسم كان نوعا من
المعرفة ثم اذا ابصرنا وغمضنا كان نوعا آخر من الادراك فوق الاول ثم اذا فتحنا العين كان نوعا آخر من الادراك
فوق الاولين سميناه بالرؤية قوله هذا هو الامكان الذهني آه يعني عدم الحكم بامتناعها بعد التخلية هو الامكان آه
بتجويز الذهن وفرضه مع عدم المانع الشامل للممتنع الذي يكون العلم بامتناعه كسبيا اذ يصدق عليه ان العقل
بعد التخلية وعدم ملاحظة الدليل لا يحكم بامتناعه وهو ليس محل النزاع لان الخصم قائل بامكان الرؤية بهذا المعنى فانه يقول
ان العقل بعد التخلية لا يحكم بامتناع الرؤية لكن بعد ملاحظة الدليل من كونه تعالى مجردا عن المكان والجهة وعدم كونه
جسما مكيفا بالعوارض التي هي شروط الرؤية يحكم بامتناعها انما النزاع في الامكان الذاتي المقابل للامتناع
بمعنى ان لا يكون الوجود والعدم مقتضى الذات فالصواب ان يقول ان العقل اذا خلي ونفسه يحكم بعدم
امتناع رؤيته ويمكن ان يقال ان الامكان الذهني كاف في هذا المقام وانما غفل عنه السلف الكلام ان العقل

اذ والم يحكم بامتناعه بعد التخلية عملنا بالظواهر الدالة على الوقوع ما لم يقم دليل على امتناعه اذ لا يمكن صرف الظواهر
ولا التوقف فيها بمجرد احتمال ان يظهر دليل عقلي على الامتناع اذ لو كفى مجرد جواز ذلك في الصرف والتوقف
لوجب الصرف والتوقف في جميع الظواهر الواردة في الاحكام الشرعية اذ يجوز ان يظهر دليل عقلي على امتناعها
فعلم ان عدم حكم العقل بالامتناع بعد التخلية كاف في العمل بالظواهر ويؤيده ذلك ان القوم لم يتعرضوا لاثبات
الامكان الذاتي في سائر السمعيات كالسمع والبصر والكلام وعذاب القبر وغير ذلك بل اكتفوا على انها امور ممكنة
اخبر بها الصادق ومن ادعى الامتناع فعليه البيان لعمري ما احسن الشارح في اختيار مسلك الجواز قوله يرد
عليه انه ان اريد آه اي ان اريد بالفرق بالبصر الفرق برؤية البصر بين جسم وجسم وعرض وعرض فهو المصادرة
ويحيل الدعوى جزء الدليل وتصير الكلام هكذا انا قاطعون برؤية الاعيان والاعراض لانا نفرق بالرؤية بين جسم
وجسم وعرض وعرض وكلما كنا مفرقين برؤية البصر فهما مرئيان ولا يخفى فساده وان اريد به الفرق باستعمال
البصر فهو لا يفيد في اثبات المقصود اعني كون الاعيان والاعراض مرئيين فانا نفرق باستعمال البصر بين الاعمى
والاقطع مع عدم كونهما مرئيين لشمول العدم في مفهومهما لانهما عبارتان عن عدم البصر وعدم اليد والتحقيق
ان الفرق قد يقع بتوسط استعمال البصر لا يستلزم كون المفروق مبصرا لجواز ان يكون المبصر عوارضه وتوسط تكون
الفعل التي يفرق العقل بينه وبين امر آخر قيل ان الضرورة قاضية بان الرؤية لا تتعلق الا بالموجود ولا اختصاص
لها بشيء من الاعيان والاعراض وبهذا القدر يحصل المطلوب وفيه ان كون الحكم بعدم اختصاص الرؤية بشيء
من الاعيان والاعراض ضروريا محل تامل كيف وقد ذهب كثير من العقلاء الى ان المرئي هو الاعراض من الالوان
والاضواء وغير ذلك على ما بين في محله قوله يرد عليه ان التحيز المطلق آه يعني ان الحصر ممنوع اذ التحيز المطلق اعني
كون الشيء شاغلا للحيز سواء كان بالذات او بالعرض والوجوب بالغير وكونه مقابلا للرائي بل الامور العامة
الشاملة كلها مشتركة بينهما فيجوز ان يكون علة صحة الرؤية واحد منها قال الفاضل المحشي في كون خصوص الوجود
علة الرؤية لا يضر بالمطلب لان فيه ثبوت المطلوب وهو صحة رؤية الواجب لتحقق وجوب الوجود واما كونه بالغير فهو
امر اعتباري محض فلا يصلح علة لصحة الرؤية ومتعلقاتها انتهى كلامه وفيه انا لا نسلم ان كونه بالغير امر اعتباري
وعلى تقدير التسليم فيجوز ان يكون شرطا للعلية الوجوب اجيب بما مر من انا نعلم بالضرورة عدم علية الوجوب في العلية
ولا يخفى ان هذا القدر لا يثبت العلية قوله فان قلت علية الامور آه هذا الجواب على تقدير تمامه انما يدفع
النقض بالامور الشاملة للمفهومات باسرها كالماهية المعلومية والمفهومات الشاملة للجوهر والعرض فقط كالتحيز ونحوه

والكثرة مثلا والجواب الحاسم لمادة الشبهة ما سيجي من الشارح من ان المراد بالعلة متعلق الرؤية لاشك ان
شيئا من الامور العامة لا يصلح متعلقا بها لكونها امورا اعتبارية غير موجودة في الخارج قوله قلت يجوز ان يشترط
آه يعني يجوز ان يشترط علية واحد من تلك الامور بشيء من خواص الممكن الموجود كالحدوث والمساوي طرفي
الوجود والعدم الى غير ذلك فلا يمكن تحقق ذلك الامر من حيث كونه علة للرؤية في الواجب والمعدومات
ولا يلزم صحة رؤيتهما وبما حررنا لك ظهر فساد ما قال الفاضل المحشي واما قوله فيجوز ان يشترط بشيء من خواص
الموجود الممكن فمدفوع بما نذكره فيما بعد من ان امتناع وجود الرؤية لفقد شرطها او وجود مانع لا يمنع الصحة
المطلوبة اذ لم يجعل شيء من خواص الموجود الممكن شرطا لوجود الرؤية حتى يتم ما ذكره بل شرطا لعلية ذلك الامر
ولا شك انه اذا كان شيء من تلك الخواص شرطا للعلية لا يكون ذلك الامر من حيث العلية متحققا في الواجب
فلا يلزم صحة رؤيته قوله وايضا لو عللت آه يعني لو كان علة صحة الرؤية الامكان لصح رؤية المعدوم الممكن
لتحقق الامكان فيه لكنه مخالف للضرورة قوله وفيه نظر آه نقل عنه وجه النظر انه يجوز ان يشترط علية الامكان
بشيء من خواص الموجود كما اشير اليه آنفا قوله الثاني صفة اثبات آه هذا الكلام من السيد الشريف مبني على
ما فهم من عبارة المواقف من قوله وهذه العلة لا بد ان تكون مشتركة والا لزم تعليل الواحد بالعلل المختلفة وذلك
غير جائز لما مر في مباحث العلل انتهى والا فالعلة ههنا ليست بمعنى المؤثر بل بمعنى متعلق الرؤية كما سيجي يعني
ان العلة لا بد ان تكون موثرة والتاثير صفة اثبات فثبوته فرع ثبوت المثبت له فلا يتصف به العدم الصرف و
وما تركب منه ولو قيل ان الرؤية لا تتعلق بالمعدوم لكان صحيحا في نفسه لكن لا ينتظم بدا كلام الشارح قوله ويرد عليه
انه لا يمتنع آه يعني ان الدليل المذكور انما يدل على انه لا يمكن ان يكون العدم نفس العلة الفاعلية او جزءها
ولا يدل على انه لا يمكن ان يكون نفس العدم شرطا لها فيجوز ان يكون الوجود بشرط الحدوث او الامكان علة
للرؤية فلا يثبت صحة رؤية الواجب نقل عنه وانت خبير بان احتمال الشرطية لا يقتصر على العدم بل يجوز ان يناقش
باحتمال ان يشترط علية الوجود بكل ما يختص بالممكن انتهى من هذا ظهر ان ما ذكره الفاضل المحشي في دفع هذا الايراد
من انه قد صرح الشارح بان المراد بالعلة متعلق الرؤية والقائل بها ولا خفاء في لزوم كونه موجودا بما ادعى
ما ذكره في شرحه للمواقف ويؤيده ما ذكر في شرح المواقف ايضا ان المراد بعلة صحة الرؤية ما يمكن ان يتعلق به الرؤية
لا ما يوثر في الصحة فاحتياج الصحة الى العلة بمعنى المتعلق ضروري وسلم ايضا بالضرورة ان متعلق الرؤية امر موجود
[illegible] قطعا انتهى كلامه لا يدفع الايراد المذكور اذ يجوز ان يكون امر وجودي من خواص الممكن

شرطا للوجود على ما ان حمل العلة ههنا على المتعلق مما يخل بنظم الكلام على ما مر في الحاشية السابقة قوله فان امتناع
وجود الرؤية آه تعليل للمقدمة المطوية تقريره ان هذا الامتناع على تقدير ثبوته لا يضر فان امتناع وجوده آه يعني
امتناع الرؤية موقوف على ثبوت كون الشيء من خواص الممكن شرطا ومن خواص الواجب مانعا وهو لم يثبت وعلى
تقدير ثبوته لا يضر فان امتناع وجود الرؤية لفقد شرط او تحقق مانع لا يمنع الصحة المطلوبة اعني الصحة بحسب الذات
مع قطع النظر عن الامور الخارجية قوله يرد عليه ان حاصل آه يعني ان حاصل هذا الكلام هو ان متعلق الرؤية مشترك
بين الجوهر والعرض بحسب الواقع فان خلاصته ان متعلق الرؤية وجودي وليست هي في صورة رؤية الشبح من بعد
خصوصية الجوهر والعرض بل الوجود المطلق وهذا لا يدفع الاعتراض المذكور بقوله فالواحد النوعي آه عن الطريق المذكور
بقوله انا قاطعون برؤية الاعيان آه اذ خلاصته انا لا نسلم انه لا بد للحكم المشترك من علة مشتركة لم لا يجوز ان يكون
ذلك الحكم واحدا نوعيا فيعلل بالمختلفات فلا يستدعي علة مشتركة ودفعه انما يكون باثبات المقدمة الممنوعة وهي انه
لا بد للحكم المشترك من علة مشتركة والكلام المذكور لا يثبته فانه انما يدل على ان علته امر مشترك في الواقع لا انه لا بد
ان يكون مشتركا ويجاب بان هذا جواب بتغيير الدليل وهو شائع فيما بينهم وليس تحريرا للطريق المذكور بحيث يندفع عنه
الاعتراضات حتى يرد ما ذكره المحشي وفيه بحث اذ قوله بان المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل لها ولا خفاء
في كونه وجوديا يدل دلالة جلية على ان الجواب تحرير الطريق السابق بحيث يندفع الاعتراضات قوله ويستلزم استدراك آه
عطف على قوله لا يدفع يعني ان هذا الكلام يستلزم استدراك التعرض لامر رؤية الجوهر والعرض ولاشتراك الصحة
بينهما ولاستلزام الاشتراك في العلة الاشتراك في المعلول ويكفي ان يقال انا اذا رأينا زيدا لا ندرك منه الا هوية ما وكونه
موجودا من الموجودات ولذا قد لا نقدر على تفصيل ما فيه من الجواهر والاعراض فعلم ان متعلق الرؤية اولا وبالذات هو
الهوية المطلقة وهي مشتركة بين الواجب والممكن فيصح ان يرى ولا حاجة الى المقدمات المذكورة كما لا يخفى وهذا
خلاصة كلام المحشي وللفاضل المحشي ههنا كلام لا طائل تحته كما يظهر بادنى تامل قوله يرد ان مفهوم الهوية آه هذا
ايراد ذكره السيد السند في شرح المواقف وحاصله ان مفهوم الهوية المطلقة المشتركة بين الموجودات امر اعتباري كمفهوم
الحقيقة والماهية فلا يصح ان يكون متعلقا للرؤية والا لزم صحة رؤية المعدومات بل المرئي من الشبح البعيد هو الخصوصية
الموجودة فيه الا ان ادراكها اجمالي لا يمكن على تفصيلها فان مراتب الاجمال متفاوتة قوة وضعفا فليس كل اجمال
وسيلة الى التفصيل الا ترى ان قولنا كل شيء فهو كذا فلعل لتلك الخصوصية مدخلا في الرؤية فلا يصح رؤية الواجب
قوله ثم اعلم ان هذا الدليل آه يعني ان الدليل المذكور لاثبات صحة رؤية الواجب منقوض

بصحة الملموسية فان الدليل المذكور بعينه جار فيها مع امتناع كون الواجب ملموسا وتقريره ان الملموسية مشتركة
بين الجوهر والعرض لانا نفرق باللمس بين جسم وجسم فانا نميز الطويل من العريض والطويل من الاطول
وليس الطول والعرض عرضين قائمين بالجسم لما تقرر ان الجسم مركب من الجواهر الفردة فلمس الطول والعرض
هو لمس الجواهر التي تركب منها الجسم وكذا نفرق بين عرض وعرض باللمس فانا نميز الرطب عن اليابس و
الخشن عن الاملس فالملموسية مشتركة بين الجوهر والعرض ولا بد للحكم المشترك من علة قابلة مشتركة وما هي
ليس الا الوجود وبما حررنا لك ظهر ضعف ما قال الفاضل المحشي يمكن ان يقال ان صحة الملموسية مختصة
بالاعراض فلا نقض بصحة الملموسية لعدم جريان الدليل فيها لان الدليل الذي اورد على رؤية الاعيان جار بعينه في
الملموسية الاعيان بلا تفاوت على ما حررنا فان تم تم في الموضعين والا فلا اجاب عنه بعض الفضلاء بانا نلتزم
صحة الملموسية للواجب فان ما تقرر من الشيخ الاشعري من انه يجوز ان يدرك بكل حاسة ما يدرك بالحاسة الاخرى
يفيد استلزام صحة الابصار صحة اللمس الا انه لم يرد النقل باللمس لم يلتفت الى البحث عن صحته وانت خبير بان ما ذكره
يقتضي صحة المذوقية والمشمومية والمسموعية وهو سفسطة لا يقبلها الطبع السليم لذا قال في شرح المقاصد واما
النقض بصحة الملموسية فقوي والانصاف ان ضعف هذا الدليل جلي قوله يرد عليه انه يصح ان يقال يعني انا لا نسلم
ان المعلق بالممكن ممكن فانه يصح ان يقال ان انعدم المعلول انعدم العلة ايضا اذ العلة قد يكون ممتنع العدم
مع امكان عدم المعلول في نفسه كالصفات بالنسبة الى الذات والعقل الاول بالنسبة اليه عند الحكماء فيجوز
ان يكون الرؤية الممتنعة معلقا بالاستقرار الممكن والسر في جواز تعليق الممتنع بالممكن ان الارتباط بين المعلق و
المعلق عليه انما هو بحسب الوقوع يعني ان وقع عدم المعلول وقع عدم العلة والممكن الذاتي قد يكون ممتنع الوقوع
للممتنع الذاتي فيجوز التعليق بينهما بحسب الوقوع وليس الارتباط بينهما بحسب الامكان حتى يلزم من امكان المعلق عليه
امكان المعلق اجيب بان المراد بالممكن المعلق عليه الممكن الصرف الخالي عن الامتناع مطلقا ولا شك ان امكان
عدم المعلول المعلق عليه فيما نحن عدم علته ليس كذلك بل التعليق بينهما انما هو بحسب الامتناع بالغير فلان استلزم عدم
الصفات او عدم العقل الاول عدم الواجب من حيث انه موجود لكن منهما واجب عدمه ممتنع لوجود الواجب
وبما بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن الامور الخارجية فلا استلزام بخلاف استقرار الجبل فانه ممكن في نفسه غير ممتنع
لا بالذات ولا بالعرض هذا وما اورد بان المعلق عليه استقرار الجبل بعد النظر بدليل فلما وحين تعلقت ارادته تعالى بعدمه
عقيب النظر استحال استقراره وان كان بالغير ليس بشيء لان استقرار الجبل حين تعلقت ارادته

فيعدم استقراره ايضا ممكن بان يقع بدله الاستقرار وانما المحال استقراره مع تعلق الارادة بعدم الاستقرار
كما يفصح عنه بيان الشارح قال الفاضل المحشي الحق ان التركيب المذكور لا يصح في اللغة بل يصح ان يقال
ان انعدم العلة انعدم المعلول وليس بشيء اذ لا شك في صحة قولنا اذا انتفى اللازم انتفى الملزوم مع انه
قد يكون الملزوم ممتنع الانتفاء قيل ان سلمنا ان لا ارتباط بينهما بحسب الوقوع لكنه اذا فرض وقوع الشرط الذي
هو ممكن في نفسه فاما ان يقع المشروط فيكون ايضا ممكنا والا فلا معنى للتعليق وايراد الشرط والمشروط وفيه
بحث اذ الارتباط والتعليق بحسب الوقوع في نفس الامر لا الفرض فيجوز ان يفرض وقوع الشرط مع عدم وقوع المشروط
فتأمل قوله ومنها ان الرؤية مجاز عن العلم الضروري آه يعني ان الرؤية في ارني مجاز عن العلم الضروري اي
ما يكون حاصلا بلا نظر وفكر بطريق ذكر الملزوم وارادة اللازم وذلك شائع فمعنى رب ارني انظر اليك اجعلني
عالما بك علما ضروريا وهذا تأويل الجاحظ ومن تبعه قوله واجيب بان النظر آه يعني لو كانت الرؤية بمعنى العلم
الضروري لكان النظر المذكور بعده ايضا بمعناه وليس كذلك فان النظر الموصول بالى نص في الرؤية لا يحتمل
سواه فلا يترك بالاحتمال قوله مع ان طلب العلم آه علاوة اي على ان طلب العلم الضروري يدل على ان موسى
عليه السلام لم يكن عالما بربه ضرورة مع انه يخاطبه كذلك غير معقول لان المخاطب في حكم الحاضر المشاهد فما هو معلوم
بالنظر ليس كذلك كذا في شرح المواقف قوله ويرد عليه ان المراد آه اي يرد على العلاوة ان المراد بالعلم الضروري هو العلم
بهويته تعالى الخاصة به والخطاب لا يقتضي العلم بالهوية الخاصة بل العلم بوجه كلي فان من يخاطبنا من
وراء الجدار انما نعلمه بوجه كلي لا بهويته الخاصة قيل ان اريد بالعلم بهويته الخاصة انكشاف هويته تعالى عنده
عليه السلام انكشاف المشاهدة فهو الرؤية بعينها وان اريد وقوع نوع آخر من الانكشاف فلا بد من تصويره وبيان
امكانه في حقه تعالى ولزومه للرؤية وعدم لزومه للخطاب حتى يتم الكلام الاول اقول المراد بالعلم بهويته الخاصة
هو انكشاف هويته على وجه جزئي بحيث لا يمكن عند العقل صدقه على كثيرين كما في المرئي بحاسة البصر ولا شك في
كونه ممكنا في حقه تعالى لانه قادر على ان يخلق في العبد علما ضروريا بهويته الخاصة على الوجه الجزئي من غير استعمال الحاسة
المخلوق بعده وعدم لزومه للخطاب فان الخطاب انما يقتضي العلم بالمخاطب بامور كلية يمكن صدقها على كثيرين عند العقل
وان كانت في الخارج منحصرة في شخص واحد فهو من قبيل التعقل بما قلنا ظهر فساد ما قال الفاضل الجلبي ان
اريد العلم بهويته الخاصة على الوجه الاجمالي فهو حاصل في الخطاب ايضا وان اريد من حيث الخصوصية فهو لا يتصور
الا بطريق الاحساس لانا نعلم انه لا يتصور بدون الاحساس وليس للحواس مدخل في العلم بل هو بمحض خلق الله

تعالى على القاعدة المختارة من الشيخ الاشعري فيجوز ان يخلق ذلك العلم الجزئي في النفس الناطقة بدون
الاحساس كما لا يخفى قوله روي ان موسى عليه السلام اختار آه روي انه تعالى امره ان يأتيه في سبعين من
بني اسرائيل فاختار من كل سبط ستة فزاد اثنان فقال ليتخلف منكم رجلان فتشاحوا فقال ان لمن قعد اجر
من خرج فقعد كالب ويوشع وذهب مع الباقين فلما دنوا من الجبل غشيه غمام فدخل موسى عليه السلام بالغمام
وخروا سجدا فسمعوه تعالى يكلمه يأمره وينهاه ثم انكشف الغمام فاقبلوا عليه فقالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة كذا في
انوار التنزيل قوله فعلم انهم ارتدوا اي فعلم من هذه الرواية ان هؤلاء السبعين الحاضرين مع موسى عليه السلام ارتدوا
وكفروا بعد ما كانوا من اصحاب المؤمنين فلا يرد الاشكال الذي اورده الشارح اصلا لانه اختارهم كانوا كافرين لا انهم
توقف علمهم بامتناع الرؤية على ان صدقه في حكم الله تعالى بلن تراني لانهم كانوا حاضرين في وقت السؤال سامعين
للجواب الصادر من جانب قدسه تعالى بلن تراني كما سمعوا الاوامر والنواهي حين السجدة وعند انقشاع الغمام لكن يجوز
ان يسمعوا هذا الجواب لعدم توقف على صدقه عليه السلام لما كان انهم قالوا لن نؤمن لك الكفار الذين لم يحضروا
وقت السؤال ولم يسمعوا الجواب على ما في شرح المواقف وما قيل ان السبعين وان سمعوا الجواب لكن بمعنى عليه السلام
سمعوا الجواب بان المسموع كلام الله تعالى فيتوقف على التصديق ففيه انا لا نسلم ان كون المسموع ظاهر الكلام الله تعالى موقوف
على اخبار موسى عليه السلام فان فيه علامات وقرائن دالة على انه ليس من جنس كلام البشر لعدم الترتيب و
الاستماع من جانب الله تعالى لهذا الشيخ [illegible] في وجه حل الاشكال بعض المحشين في توجيه مقالات
كتابه الشبهات تركناها مخافة للتطويل قوله المعتزلة لا يقولون آه يعني للمعتزلة ان يقولوا انه على ما هو في الخارج
تسمية الرؤية التي يجعلها الله تعالى في الدنيا في الحيوانات هل يجوز ان يخلق [illegible] تعالى هذا النوع من الرؤية وينكشف
عنده كالمبصرات [illegible] انه لا يجوز ذلك ولا نزاع لنا معكم في هذا المعنى الا [illegible]
[illegible] المبصرات عندكم بالانكشاف [illegible] عندنا بالعلم [illegible]
[illegible] من الانكشاف [illegible] ان [illegible]
[illegible] حيث قالوا الا [illegible]
[illegible] عندهم [illegible] بدون [illegible] عندنا
[illegible] عندهم [illegible] المذكورة
[illegible]

تحاكم من غيرها من الخصمين قوله يرد عليه ان عدم المدح آه يعني انا لا نسلم الشرطية المذكورة بقوله لو امتنعت الرؤية
لما حصلت التمدح لانها فان باعدمه صفة مدح يحتمل ان يكون في صورة الامتناع اقوى في المدح وعدم تمدح
المعدوم بعدم الرؤية لا لانه لا امتناعها بل لاشتمالها على العدم الذي هو معدن كل نقص فيجوز ان يكون
هذا النفي ايضا من صفات نقصه الا يرى ان الاصوات والروائح يكون ويتمها مع انه لا يفيد نفيها عنها المدح
لكونها مقرونين بعلامات النقص من الحدوث والامكان والتجدد والسر في ذلك ان الموصوف اذا كان كاملا
من جميع الوجوه يكون كل ما نفي عنه من صفات النقص والا لم يكن كاملا من جميع الوجوه فيفيد ذلك النفي
التمدح بخلاف ما اذا كان ناقصا فانه يجوز ان يكون المنفي صفة كمال نفي عنه كما نفي صفات آخر من صفات
الكمال ويكون ايضا من سمات نقصه فلا يفيد التمدح قوله والحق آه اي الحق ان امتناع الشيء لا يمنع التمدح بنفيه
اذا كان من صفات النقص بل الامتناع دليل على كمال المدح فانه اذا كان المنفي من صفات النقص
فكلما كان المنفي اقوى كان التمدح اقوى الا يرى انه تمدح بنفي الشريك والولد في القرآن العظيم مع امتناعهما
في حقه تعالى قوله واما الكسب فكيفيته آه دفع لما سيرد من انكم اثبتم للعبد كسب الافعال بالاختيار فنقول لو كان العبد كاسبا
لافعاله لكان عالما بتفاصيلها ضرورة ان كسب الشيء بالقدرة والاختيار لا يكون الا بعد العلم بذلك الشيء بالتفصيل واللازم
باطل والملزوم مثله وحاصل الدفع ان الكسب بكيفية القصد والعلم الاجمالي ولا حاجة الى العلم بتفاصيل المكسوب ولا شك
في كون العبد عالما بافعاله على سبيل الاجمال قوله والحاصل انه فرق بين الكسب والخلق آه يعني حاصل الجواب انه
فرق بين الكسب والخلق فان الخلق يقتضي العلم التفصيلي دون الكسب لان الخلق افادة الوجود فهو موقوف
على العلم التفصيلي لان الازيد والانقص [illegible] ممكن فلا يحصل شيء من افعاله الا بعد توجه على وجه مخالفة والانكار
فوقوع ذلك المعين لاجل القصد بخصوصه القصد اليه بخصوصه موقوف على العلم به كذلك لان القصد الجزئي منبعث
عن العلم الكلي كما يشهد به البداهة بخلاف الكسب فانه صرف القدرة والارادة نحو المقدور من غير ان يكون له تاثير
في ايجاده فيكفيه العلم الاجمالي هذا ما قيل والحق ان ما ذكر الفرق بين الخلق والكسب في اقتضائهما العلم مشكل مع انه
على تقدير تمامه لا يفيد المطلوب اذ لقائل ان يقول ان العلم بالتفصيل لا يشترط في الخلق مطلقا بل انما في خلق المباشر
الذي يتعلق به الاخر فيكفيه العلم الاجمالي اقول لا اشكال لان العلم انما يجب لتوقف تعلق القصد عليه ولا شك
ان قصد العبد انما يتعلق بالفعل بوجه عام فيكفي بوجه [illegible] والعبد يتعلق به العلم ايضا بخلاف الخلق فانه ايجاد الجزئي
بل فرض انه عالم به بوجه جزئي لا يتعلق الارادة به فلا اشكال في الفرق واما ان الخلق انما هو لا يقتضي العلم بوجه جزئي

فمكابرة محضة بل لان القصد بالمتعلق لا يوجد الفعل الاختياري فلا بد من العلم بوجه جزئي في ايجاده سواء كانت
تفصيلا او كاملا اذ ما الفرق بينها في اشتمال الحكم والمصالح فتدبره فانه الموفق قوله وبه يندفع ما يقال آه وجه اندفاعه ما
من انه لا شعور بتفاصيل الافعال في حال المباشرة مع ان العلم بالعلم بعد التوجه ضروري مع النظر اندفع ما قيل يجوز
ان يكون العبد عالما بتفاصيل افعاله ولا يكون له العلم بعلمه ويجوز ان يكون له شعور وعلم بذلك التفصيل في الاشياء
زمانا طويلا ووجه الدفع الاول ان العلم بالعلم ضروري بعد الالتفات وههنا ليس كذلك ووجه دفع الثاني انه لا علم له حال
المباشرة ايضا فان المتحرك اصبعه مثلا في تفصيل اجزائه عند الحركة ولا شعور به فلا يكون شعورا بالتفاصيل لا الحركة
الا جزاء وانكار ذلك مكابرة قوله ينبغي ان يحمل هذا المصدر بمعنى المفعول اعني المعمول ليصح تعلق الخلق به لان المعنى
المصدري اعني الايقاع والاحداث امر اعتباري لا تحقق له في الخارج والا لزم التسلسل في الايقاعات فلا يكون
متعلقا للخلق ثم ينبغي حمل اضافة المصدر الى ضمير الخطاب على الاستغراق بمعونة المقام لان المقام مقام التمدح وان
كان اصل الاضافة للعهد على ما بين في محله اذ لو لم يحمل على الاستغراق لم يتم المقصود اذ لا شك ان المعمول يصدق
على مثل السرير بالنسبة الى النجار بمعنى ما يتعلق به الوقوع اذ يقال السرير انه معمول النجار باعتبار انه تعلق به الافعال
والحركات الصادرة عنه حتى صارت معدات لوجوده فعلى تقدير ان لا يكون الاضافة للاستغراق يجوز ان يكون
المراد بعض المعمولات امثال هذا المعمول فلا يتم المقصود وهو اثبات ان جميع افعال العباد ومعمولاتهم مخلوقة له
والرد على المعتزلة اذ لا خلاف لهم في ان امثال هذا المعمول من الجواهر مخلوقة له تعالى لا مدخل للعبد فيها وانما الخلاف
فيما يتعلق به كسب العبد ويستند اليه من الاعراض مثل الصوم والصلوة والاكل والشرب والقيام والقعود ونحو ذلك
قيل لا حاجة الى حمل الاضافة على الاستغراق لان المراد بالمعمول بمعنى الحاصل بالمصدر وهو لا يصدق على
مثل السرير فانه معمول بمعنى ما تعلق به الوقوع واطلاق المصدر على المعنى الحاصل بالمصدر وان كان مجازا
من قبيل اطلاق اللازم وارادة الملزوم الا انه كثير الوقوع في كلامهم بحيث يفهم بلا قرينة تدل عليه فيتم المقصود بلا
حاجة ... لا يتم المقصود على هذا التقدير ايضا اذ المقصود ان جميع الافعال سواء كان على سبيل المباشرة او التوليد مخلوقة
له تعالى ... والمعمول على هذا المعنى لا يشمل على المتولدات كحركة المفتاح المتولد من حركة اليد فانه
... بالمعمول ما يتعلق به الفعل بمعنى ما ترتب عليه ويحمل الاضافة على الاستغراق فيشمل افعال المباشرة والتوليد
... على سبيل الوقوع عليه فيتم المقصود كما لا يخفى قوله انما الموصولة يعني ان ما اذا حمل على ما
... الى الاعم ... الاستغراق بمعونة المقام لان لفظة ما عامة موضوعة للاستغراق على المعنى ...

خلقكم وجميع بالشكون بخلاف الاضافة فانها موضوعة في الاصل للعهد وهو الاصل في التعريف فلا بد في ارادة
الاستغراق منها من مساعدة المقام قوله والجملة بحذف الضمير اقل آه اي حاصل الكلام ان حذف الضمير العائد
الى الموصول اقل تكلفا بخلاف جعل ما مصدرية فترجيح الشارح ما المصدرية بانه لا يحتاج فيه الى حذف الضمير ليس كما
ينبغي قيل غرض الشارح مجرد بيان وجه جعل ما مصدرية لا ترجيحه على الموصولة حتى يرد ما ذكره ويمكن ان يقال غرض
المحشي ايضا مجرد بيان ترجيح التوجيه الثاني على الاول لا الرد على الشارح قوله وقد يوجه آه اي قد يوجه
من جانب المعتزلة هذه الآية بان المراد بالخلق خلق الجواهر والمعنى افمن يخلق الجواهر كمن لا يخلقها اذ ان
خلق الاعراض من الافعال الحسية وقد توجه ايضا بان المراد الخلق بلا آلة ومباشرة اسباب وكلاهما خلاف
الظاهر اذ لا قرينة تدل على التخصيص كيف وجعل الخلق المتعدي منزلا منزلة اللازم بحذف المفعول يدل على
ان المراد من يتصف بالخلق مطلقا ليس كمن لا يتصف بالخلق قوله ولا يمنعون كون الخلق آه يعني ان المعتزلة
لا يثبتون الشريك في وجوب الوجود واستحقاق العبادة ولا يمنعون كون الخلق مطلقا مناطا لاستحقاق
العبادة بل مناطه خلق الجواهر او الخلق الذي يكون بلا آلات واسباب فلا يمنعون رد الآية السابقة اعني قوله افمن يخلق
في مقام المدح قوله هي ان المكلف به امر اختياري البتة لانه اذا كان الكل بخلق الله تعالى يكون الافعال الصادرة عنه
بمنزلة افعال الجمادات ولا يكون له اختيار فيها فلا يكون المكلف به اختياريا فيلزم بطلانه اذ قد اتفقوا على ان متعلق
التكليف اختياري البتة وان اختلفوا في انه هل يجوز التكليف بما لا يطاق ام لا قوله يجوز ان يكون آه جواب الملازمة
الشرطية المذكورة بقوله لو لم يكن للعبد فعل اصلا لبطل المدح والذم والثواب والعقاب فانه يجوز ان يكون الذم والمدح
باعتبار المحلية وان يكون ترتب الثواب والعقاب على الافعال المذكورة ترتبا عاديا مثل ترتب الاحراق على
مماس النار وهو تصرف له في خالص حقه فلا يسأل عن لميتها بانه تعالى لم رتب الثواب على كسب بعض ولم
يرتب العقاب على ذلك كما لا يقال لم رتب الاحراق على مماس النار وقيل هذا انما يتم لو لم يكن المدح استحقاقيا و
الذم اعتراضيا كما لا يخفى وانما ترك الشارح هذا الجواب لانه كما ينفعنا ينفع الجبرية ايضا فهو علينا لا لنا من كل وجه والجواب
باثبات الكسب الاختياري هو العمدة فلذا اختاره قوله فان الله تعالى اجرى عادته آه يعني ان قوله كن حقيقة والله تعالى
قد اجرى عادته في تكوين الاشياء بان يكونها بهذه الكلمة وان لم يمتنع تكوينها بغيرها والمعنى اذا قلنا له احدث
فيحدث عقيب هذا القول لكن المراد الكلام الازلي القائم بذاته تعالى لا الكلام اللفظي المركب من الاصوات لا نشاء
فيحتاج الى خطاب آخر ويتسلسل ولانه يستحيل قيام الصوت والحرف بذاته تعالى فعلى العالم يتوقف على التكوين

على البعض وهو مشتمل على معظم الفوائد وهو الوجود وجاز تعلقه بالمعدوم وانما قال الشارح لا يبعد لان اكثر المفسرين ذهبوا
الى ان قوله تعالى كن مجاز عن سرعة الايجاد وسهولته على الله تعالى وكمال قدرته تمثيلا للغائب اعني تأثير قدرته
في المراد بالشاهد اعني امر المطاع للمطيع في حصول المامور به من غير توقف وامتناع ولا افتقار الى مزاولة
امر واستعمال آلة وليس هناك قول ولا كلام وانما يكون وجود الشيء بالخلق والتكوين مقرونا بالعلم والقدرة
والارادة وكذا ذكره المشايخ العلامة في التلويح قوله ويؤيده قوله تعالى فقضاهن سبع سموات قال الشارح
في التلويح التحقيق ان القضاء اتمام الشيء اما قولا كما في قوله تعالى وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه اي حكم او
فعلا كما في قوله تعالى فقضاهن سبع سموات اي خلقهن واتقن امرهن انتهى كلامه فعلم مما ذكر ان ما وقع في شرح
العمدة ان القضاء قد يكون ويراد به الامر كما قال الله تعالى وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه اي امر وقد يكون ويراد به الحكم
كما قال الله تعالى فاقض ما انت قاض من حيث جعل ارادة الامر بمعنى مغايرا لارادة الحكم ليس على ما ينبغي بل الحكم
والامر واحد وكذا الاعلام والتبيين كما قيل المراد بالقضاء في قوله تعالى وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب لتفسدن
في الارض الاعلام والتبيين الفاظ مرجعها واحد لمعنى اتمام الشيء قولا لكن يعبر عنه بحسب مناسبة المقام بواحد منها
قوله وهي من الصفات الفعلية اي اذا كان المراد الخلق مع زيادة الاحكام يكون من الصفات الفعلية مرجعها
الى تعلق التكوين اذ لا يتعلق القدرة عقيب الارادة على ما عرفت فيما سبق قوله وفي شرح المواقف ان قضاء الله تعالى
قال فيه اعلم ان قضاء الله تعالى عند الاشاعرة هو الارادة الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فيما لا يزال
واما عند الفلاسفة فهو علمه بما ينبغي ان يكون عليه الوجود حتى يكون على احسن النظام واكمل الانتظام وهو المسمى
عندهم بالعناية الازلية التي هي مبدأ لفيضان الموجودات من حيث جملتها على احسن الوجوه واكملها انتهى وما وقع
في شرح الطوالع للاصفهاني من ان القضاء عبارة عن وجود جميع المخلوقات في اللوح المحفوظ وفي الكتاب المبين مجتمعة
ومجملة على سبيل الابداع فهو راجع الى تفسير الحكماء وماخوذ منه فان المراد باللوح جوهر لا ما هو الوجود الظلي للاشياء
والمراد باللوح المحفوظ جوهر عقلي مجرد عن المادة في ذاته وفي فعله يقال له العقل في عرف الحكماء وانما قلنا المراد
ذلك لان ما ذكره منقول من شرح الاشارات للمحقق الطوسي حيث قال اعلم ان القضاء عبارة عن وجود جميع
الموجودات في العالم العقلي مجتمعة ومجملة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها في موادها الخارجية مفصلة
واحدا بعد واحد كما جاء في التنزيل في قوله تعالى وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم كذا ذكره
ابو الحسن الدقاق في حواشيه وما وقع في التلويح حيث قال القضاء في كلام الحكماء عبارة عن وجود المخلوقات

وبما ذكرنا في هذه الحاشية وفيما سبق ان لتعيين للقضاء الاثلثة معان احدها العرفي والثاني مصطلح الاشاعرة
والثالث مصطلح الفلاسفة فما قيل ان للقضاء ثلثة معان فهو من قلة التدبر فتدبر قوله لكن التفسير بهما
يؤدي آه يعني انما لم يفسر الشارح القضاء بما هو مذكور في شرح المواقف لانه يؤدي الى زيادة الحكم اي ذكر
تفسيره بالحكم ايضا يؤدي الى التكرار قوله قيل عليه انه لا معنى للرضاء يعني انه لا معنى للرضاء بصفة الله تعالى
اذ القائل رضيت بقضاء الله تعالى لا يريد انه رضي بصفة من صفاته تعالى بل يريد انه رضي بمقتضى تلك
الصفة وهو المقتضى قد يجاب عن اصل الاعتراض بان الرضاء بالكفر انما يكون كفرا اذا كان مع الاستحسان له
عدم الاستقباح بخلاف الرضاء بكفر الكافر مع استقباحه قصدا الى زيادة غوايته كما قال الله تعالى حكاية ربنا اطمس على
اموالهم واشدد على قلوبهم فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب الاليم وفيه ان ذلك انما هو في الرضاء بكفر الغير واما
الرضاء بكفر نفسه فهو كفر مطلقا قال في التاتارخانية من رضي بكفر نفسه فقد كفر ومن رضي بكفر غيره فقد اختلف
المشائخ فيه والاصح انه لا يكفر بالرضاء بكفر غيره ان كان لا يحب الكفر ولا يستحسنه قوله وانت خبير بان رضاء القلب
بفعل الله تعالى آه يعني ان ما ذكره المعترض من انه لا معنى للرضاء بصفة من صفاته تعالى مما لا معنى
له اذ تعلق رضاء القلب بفعل الله تعالى على تقدير كونه عبارة عن الفعل مع زيادة قد لا كلام بل تعلق بصفة
على تقدير كونه عبارة عن الارادة الازلية مما يشتبه في صحته ولا يخفى ان الرضاء بها يستلزم الرضاء بالمتعلق وذلك لصفة
من حيث كونه متعلقا ثم ترتبه على الرضاء بالفعل وتعلق الصفة لا يتصور الا بالرضاء بطرفيه من حيث كونهما
متعلقين له فيكون آل جواب الشارح هو ما ذكره المعترض بقوله فالصواب آه هو ما بعد اذ يصير المعنى الرضاء
انما يجب بالقضاء المستلزم للرضاء بالمقتضى من حيث كونه متعلقا له لا بالمقتضى من حيث ذاته مع الاعراض عن سائر الحيثيات وانما اختار
الشارح هذا الطريق ولم يقل الرضاء انما يجب بالمقتضى من حيث كونه متعلقا من حيث شأنه لان الرضاء بها اولى
لان القضاء هو الاصل والمقتضى تابع له او الرضاء بالمتعلق انما يجب لتعلق الرضاء به فلان قيل ما الفرق
بين هذه الصفة وبين غيرها في وجوب الرضاء بذاتها وبتعلقها حتى خص به التنصيص حيث قالوا الرضاء بالقضاء
واجب واجيب بان هذه الصفة لما كان صدور الالام من آثارها كان مظنة ان يعترض العباد فيها و
لم يرضوا بهذه الصفة وبتعلقها فلدفع هذا التوهم قالوا يجب الرضاء بالقضاء قوله قالت المعتزلة لا اعتقاد آه يعني
قالت المعتزلة في التفصي عن لزوم النقض بالمغلوبية بانه تعالى اراد ايمان العباد واختيارهم لا جبرا فلا نقص في
عدمه ووقوعه لعدم دلالته على عجزه بخلاف تخلف المراد عن الارادة الحتمية ففيه نقص مشعر بالعجز ولا يخفى قوله

لشيء اي ما قالت المعتزلة في التقصي ليس بشيء اذ عدم وقوع مراده تعالى بالارادة التفويضية نوع نقص ومغلوبية
ولا اقل من الشناعة حيث لم يقع مراد الملك ووقع مرادات العبيد الخدم كذا في شرح المقاصد قوله وقيل
لا يخفى من الارادة آه اي قيل في التقصي عن لزوم النقص والشناعة على المعتزلة انه لا يخفى ان ارادته تعالى ايمان
الناس ورغبته واختيارا لا الرضاء به فقولهم بتخلف المراد عن الارادة التفويضية قول بتخلف المرضي عن الرضاء
وهو مذهب اهل السنة والجماعة فكما لم يلزمهم النقص والشناعة كذلك لا يلزم المعتزلة ايضا قوله وهو كلام آه اي هذا الكلام
كلام ليس له معنى محصل لان ذلك انما يفيد لو كان الرضاء عندنا ما هو عند المعتزلة وليس كذلك فان الرضاء
عند المعتزلة هو الارادة مطلقا من غير تقييد بعدم الاعتراض فالقول بتخلف المرضي عن الرضاء عندهم قول
بتخلف المراد عن الارادة فيلزمهم النقص والشناعة بخلاف الرضاء عندنا فانه الارادة مع ترك الاعتراض والنقص الشرعي
فلا يلزم من القول بتخلفه عن المرضي تخلف المراد عن الارادة فانه امر قد يجامع تعلق الارادة كما في ايمان المؤمن
وقد لا يجامعه كما في كفر الكافر فانه تعلق به الارادة دون الرضاء فلا يلزم من تخلفه عن المرضي نقص وشناعة
نعم تخلف المراد عن الارادة نقص عندنا لكن الرضاء لا يستلزمه كما لا يخفى وكذا لا يفيد ما قاله الفاضل المحشي من
ان للمعتزلة ان يقولوا ان الارادة التفويضية هي الامر بالشيء وذلك لان مخالفة الامر بالشيء لا يستلزم
نقصه ولا مغلوبية اصلا وانما قال ذلك انما يتم لو كان معنى الامر عندهم ما فسره القوم من طلب المأمور به سواء كان
مرادا او لا وليس كذلك فان الامر عندهم هو الارادة فتخلف المأمور به عن الامر تخلف الامر عن الارادة فيلزمهم
النقص والمغلوبية بلا ريبة قوله او بلا تاثير لقدرته فهو مذهب الاشعري فان الله تعالى اجرى عادته بانه
العبد اذا صرف قدرته وارادته الى الفعل اوجده عقيب ذلك من غير ان يكون لقدرته وارادته تاثير
في وجوده فذلك الفعل مخلوق الله تعالى ومكسوب العبد ويسمى تحقيقه ان شاء الله تعالى قوله او بقدرة العبد فقط
بلا ايجاب آه ولا يخفى انه لا يظهر بما ذكره فرق بين مذهب الحكماء ومذهب المعتزلة لان الحكماء الايجاب والاضطرار
انما هو بالنسبة الى نفس القدرة واما مع تمام الشرائط من الارادة وغيرها فليس الا الايجاب بمعنى الاضطرار
الاختيار بالنسبة الى ذاته ونقل الكمال في قواعد العقائد ان مذهب الحكماء والمعتزلة ان الله تعالى اوجب
للعبد القدرة والارادة وهما يوجبان وجود المقدور وقال في الشرح الجديد للتجريد وذهب الحكماء والمعتزلة
الى انها واقعة بقدرة العباد على سبيل الاستقلال بلا ايجاب بل باختيار نعم فرق بين المذهبين باعتبار ان
خلق الارادة والقدرة في العبد عند المعتزلة على سبيل الاختيار وعند الفلاسفة بالايجاب قوله

هو ما ذكرنا في هذه الحاشية وفيما سبق ان للقضاء الائمة معان احدها الفعل الثاني مصطلح الاشاعرة
والثالث مصطلح الفلاسفة فما قيل ان للقضاء معان فهو من قلة التدبر فتدبر قوله لكن التفسير بهما
يؤدي آه يعني انما لم يفسر الشارح القضاء بما هو مذكور في شرح المواقف لانه يؤدي الى زيادة التكرار اذ كذا
تفسير الحكم ايضا يؤدي الى التكرار قوله قيل عليه انه لا معنى للرضاء يعني انه لا معنى للرضاء بصفة الله تعالى
اذ القائل رضيت بقضاء الله تعالى لا يريد انه رضي بصفة من صفاته تعالى بل يريد انه رضي بمقتضى تلك
الصفة وهو المقضي قد يجاب عن اصل الاعتراض بان الرضاء بالكفر انما يكون كفرا اذا كان مع الاستحسان له
عدم الاستقباح بخلاف الرضاء بكفر الكافر مع استقباحه قصدا الى زيادة غوايته كما قال الله تعالى حكاية ربنا اطمس على
اموالهم واشدد على قلوبهم فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب الاليم وفيه ان ذلك انما هو في الرضاء بكفر الغير واما
الرضاء بكفر نفسه فهو كفر مطلقا قال في التاتارخانية من رضي بكفر نفسه فقد كفر ومن رضي بكفر غيره فقد اختلف
المشائخ فيه والاصح انه لا يكفر بالرضاء بكفر غيره ان كان لا يحب الكفر ولا يستحسنه قوله وانت خبير بان رضاء القلب
بفعل الله تعالى آه يعني ان ما ذكره المعترض من انه لا معنى للرضاء بصفة من صفاته تعالى انما يصح
له اذ تعلق رضاء القلب بفعل الله تعالى على تقدير كونه عبارة عن الفعل مع زيادة قد لا كلام بل تعلق بصفة
على تقدير كونه عبارة عن الارادة الازلية مما يشتبه في صحته والحاصل ان الرضاء بها يستلزم الرضاء بالمتعلق بكل الصفة
من حيث كونه متعلقا ثم قرر ان الرضاء بالفعل وتعلق الصفة لا يتصور الا بالرضاء بما رضيه من حيث كونها
متعلقين فيكون حاصل جواب الشارح هو ما ذكره المعترض بقوله فالصواب آه وهاهنا الله يعتبر المعنى هو انما
انما يجب بالقضاء المستلزم للرضاء بالمقضي من حيث كونه متعلقا له لا بالمقضي من حيث ذاته ملاحظا سائر الحيثيات وانما اختار
الشارح هذا الطريق ولم يقل الرضاء انما يجب بالمقضي من حيث كونه مقضيا لا من حيث ذاته لان الرضاء بها اولى
لانه القضاء هو الاصل والمقضي تابع له والرضاء بالمتعلق انما يجب بتعلق الرضاء به فان قيل الفرق
بين هذه الصفة وبين غيرها في وجوب الرضاء بها ذاتا وتعلقها فما وجه التخصيص حيث قال والرضاء بالقضاء
واجب واجيب بان هذه الصفة لما كان صدور الاوامر من آثارها كان مظنة ان يعترض العباد فيها او
لم يرضوا بهذه الصفة وتعلقها فلدفع هذا التوهم قالوا يجب الرضاء بالقضاء قوله قالت المعتزلة انتفاء آه يعني
قالت المعتزلة في التفصي عن هذا لزوم النقض المقلوبية بانه تعالى اراد ايمان العباد واختيارهم لا جبرا فلا نقص في
عدمهم وقوعه لعدم دلالته على عجزه بخلاف تخلف المراد عن الارادة على التقدير المذكور فان فيه نقصا مشعرا بالعجز [illegible] قوله

يعني اي ما قالت المعتزلة في التقصي ليس بشيء اذ عدم وقوع مراده تعالى بالارادة التفويضية نوع نقص ومغلوبية ولا اقل من الشناعة حيث لم يقع مراد الملك ووقع مرادات العبيد الخدم كذا في شرح المقاصد قوله وقيل لا يلزم من الارادة آه اي قيل في التقصي عن لزوم النقص او الشناعة على المعتزلة انه لا يلزم من ارادته تعالى ايمان الناس ورغبة واختيارا الا الرضا به فقولهم بتخلف المراد عن الارادة التفويضية قول بتخلف المرضي عن الرضا وهو مذهب اهل السنة والجماعة فكما لم يلزمهم النقص او الشناعة كذلك لا يلزم المعتزلة ايضا قوله وهو كلام آه اي كلام ليس له معنى محصل لان غاية ما يفيد لو كان الرضا عندنا ما هو عند المعتزلة وليس كذلك فان الرضا عند المعتزلة هو الارادة مطلقا من غير تقييد بعدم الاعتراض فالقول بتخلف المرضي عن الرضا عندهم قول بتخلف المراد عن الارادة فيلزمهم النقص او الشناعة بخلاف الرضا عندنا فانه الارادة مع ترك الاعتراض والنقص انما يلزم فلا يلزم من القول بتخلفه عن المرضي تخلف المراد عن الارادة فانه امر قد يجامع تعلق الارادة كما في ايمان المؤمن وقد لا يجامعه كما في كفر الكافر فانه تعلق به الارادة دون الرضا فلا يلزم من تخلفه عن المرضي نقص ولا شناعة نعم تخلف المراد عن الارادة نقص عندنا لكن الرضا لا يستلزمه كما لا يخفى وكذا لا يفيد ما قاله الفاضل المحشي من ان للمعتزلة ان يقولوا ان الارادة التفويضية هو الامر والنهي ولا شك ان مخالفة الامر والنهي لا يستلزم نقصا ولا مغلوبية اجماعا لان ذلك انما يتم لو كان معنى الامر عندهم ما فسره القوم من طلب المأمور به سواء كان مرادا او لا وليس كذلك فان الامر عندهم هو الارادة فتخلف المأمور به عن الامر تخلف المراد عن الارادة فيلزمهم النقص والمغلوبية بلا ريبة قوله او بلا تأثير لقدرته فمذهب الاشعري فان الله تعالى اجرى عادته بان العبد اذا صرف قدرته وارادته الى الفعل اوجده عقيب ذلك من غير ان يكون لقدرته وارادته تأثير في وجوده فذلك الفعل مخلوق الله تعالى ومكسوب العبد وسيجيء تحقيقها ان شاء الله تعالى قوله او قدرة العبد فقط بلا ايجاب آه ولا يخفى انه لا يظهر ما ذكره فرقا بين مذهب الحكماء ومذهب المعتزلة لان الكل قائلون بالايجاب والاضطرار انما هو بالنسبة الى الفعل والقدرة والاجماع تمام الشرائط من الارادة وغيرها فليس الا الايجاب بل الاضطرار هو في الاختيار بالنسبة الى قدرته ولذا قال في قواعد العقائد ان مذهب الحكماء والمعتزلة ان الله تعالى اوجد للعبد القدرة والارادة ثم هما يوجبان وجود المقدور وقال في الشرح الجديد للتجريد ومذهب الحكماء والمعتزلة ايضا ان الافعال واقعة بقدرة العباد على سبيل الاستقلال بلا ايجاب بل باختيار نعم فرق بين المذهبين باعتبار ان تعلق الارادة والقدرة في العبد عند المعتزلة على سبيل الاختيار وعند الفلاسفة بالايجاب قوله

مذهب الفلاسفة هذا مبني على ظاهر كلام الحكماء فان تحقيق مذهبهم انه تعالى فاعل الحوادث كلها وان المراتب شروط
معدة لافاضة المبدأ على ما صرح به في شرح الاشارات حيث قال ان الكل متفقون على صدور الكل منه جل جلاله وان الوجود
معلول له على الاطلاق وان تشاجروا في مقالاتهم وما نقل عن افلاطون من ان العالم كرة والارض مركزه والافلاك
قسي والحوادث سهام والانسان هدف والله تعالى الرامي فاين المفر يشعر بذلك كذا ذكره المحقق الدواني في بعض
تصانيفه قوله والمروي عن امام الحرمين آه قال في شرح المقاصد هذا القول من الامام وان اشتهر في الكتب
الا انه خلاف ما صرح به في الارشاد وغيره حيث قال ان الخالق هو الله تعالى لا خالق سواه وان الحوادث كلها حادثة
بقدرته تعالى من غير فرق بين ما تعلق بقدرة العباد وما لا يتعلق قوله او مجموع القدرتين آه اي قدرة الله وقدرة
العبد على ان يتعلق المجموع بالفعل نفسه ويؤثر في اصل الفعل يعني ان قدرة العبد غير مستقلة بالتاثير فاذا انضمت
اليه قدرة الله تعالى صارت مستقلة بتوسط هذه الاعانة وهذا اقرب من الحق وان اشتهر في الكتب انه جعل كلا منهما
مؤثرا تاما وجوز اجتماع المؤثرين على اثر واحد فانه باطل صريحا قوله بان يجعله موصوفا آه وكما في لطم اليتيم تاديبا
وايذاء فان ذات اللطم واقعة بقدرته تعالى وكونه طاعة على الاول ومعصية على الثاني بقدرة العبد الظاهر انه
لم يرد ان قدرة العبد مستقلة في خلق وصف الطاعة والمعصية والا لزم عليه ما لزم على المعتزلة بل اراد ان
للقدرة مدخلا في ذلك الوصف فهو بنسبته الى العبد طاعة ومعصية كذا ذكره المحقق الدواني ويرد عليه انه ان
هذه الصفات امور اعتبارية يلزم فعل العبد باعتبار موافقته لما امر به سبحانه وتعالى او نهى عنه فلا وجه لجعله اثر
القدرة قوله والعقاب آه يعني ان المعتبر في قوله وللعباد افعال لا يصدق الا على هذين المذهبين فان قوله للعباد افعال
رد على الجبرية اذ لا فعل له عندهم وكذا على القاضي اذ للعباد عنده وصف الافعال لا انفسها وقوله اختيارية رد على الحكيم
حيث قال فعل العبد بقدرته بالايجاب والاضطرار اما الرد على المعتزلة فقد سبق ولذا لم يشر اليه هيهنا قوله لان بعض
الادلة لا يجري آه هو قوله ولانه لو لم يكن للعبد فعل لما صح تكليفه ولا ترتب استحقاق الثواب والعقاب على افعاله قوله واما قوله ولا ترتب
استحقاق الثواب والعقاب فعليه نظر مذكور في المطولات هو ان ترتب الثواب والعقاب امر عادي كترتب الاحراق عقيب مسيس النار فكما لا يقال
لم ترتب الاحراق على مساسه كذلك لا يقال لم ترتب على هذا الفعل الثواب وعلى ذلك العقاب قوله وقد يرد ايضا على الجبرية آه اي
كما يرد على الجبرية بعدم صحة التكليف يرد بعدم فائدة التكليف والدعوة والبعثة على مذهب الاشعري فان فائدة التكليف طلب الفعل
او الترك ولما لم يكن من شان العبد الفعل صار التكليف بلا فائدة ولا يرد هذا على الاشعري بان يقال لو لم يكن لقدرة
العبد تاثير في الافعال لم يفد هذا التكليف لجواز ان يكون ذلك التكليف اعلاما باختياره الفعل وصرف القدرة بلا مدخ

اليه ليترتب عليه خلق الله تعالى ذلك الفعل ترتبا عاديا وباعتبار ذلك الاختيار المترتب على الداعي يصير الفعل
طاعة اذا وافق ما ادعاه الشرع او معصية اذا خالفه ويصير علامة للثواب والعقاب فهذا بيان الجبر وعدم التمكن
او عدم التمكن آه مقصوده دفع لما يورد من ان هذا السؤال والجواب قد سبقا حيث قال فان قيل فيكون الكافر مجبورا
في كفره آه فهذا تكرار محض وحاصل الدفع ان هذا بيان الجبر بالنسبة الى كل ما يكون من العبد من الفعل وما ذكر حيث
عم وقال ما ان يتعلق بوجود الفعل او بعدمه ثامر من قوله فان قيل بالنسبة الى الافعال الصادرة عنه فقط حيث
خصص الاعتراض بالنسبة الى الكفر والفسق مع انه قد فصل في السؤال والجواب ههنا بايراد السؤال الثاني مع الجواب عنه
بالحل والنقض ما لم يفصل في ذلك المقام فلا تكرار واعلم ان جعل الكفر والفسق من الافعال الموجودة اما مبني على العرف
او ان الموجودات في العبد بمعنى القائمة به في الخارج لا بمعنى وجودها في انفسها والا فهما امران عدميان لا تحقق لهما
في الخارج قوله وكذا في الامتناع بان يقال ما علم الله تعالى وارادة عدمه يمتنع او لم يمتنع لجاز وقوعه فيلزم انقلاب
علمه تعالى جهلا وتخلف المراد عن ارادته تعالى قوله وانت خبير بان للاعدام الازلية آه يعني ان تعميم ارادته تعالى ليس
بالنسبة الى المعدومات لان اعدام الحوادث ازلية فلو كانت مسبوقة بالارادة لكانت حادثة لان اثر الارادة
حادث على ما هو المقرر المتفق عليه بين الجمهور فتعميم الشارح الارادة بالنسبة الى جميع الممكنات محل بحث وتوجيه
ما في شرح المواقف ان العدم ليس مجعولا للقادر كالوجود بل بمعنى استناده اليه انه لم يتعلق مشيته بالفعل فلم يوجد
الفعل لان استناد العدم الى القادر يقتضي حدوثه كما في الوجود فيلزم ان لا يكون عدم العالم ازليا وبالجواب
بانا لا نم كون اثر الارادة حادثا البتة لجواز تقدم القصد على العدم كتقدم الايجاد على الوجود على ما مر ولو سلم فتحرير
تعميم الارادة بالعدم حتى يشمل بقاء الشيء على العدم فليس بجيد لان المنع الاول وان كان مخلصا عن هذا الاعتراض
لكنه يهدم الاستدلال بكونه تعالى فاعلا مختارا على كون العالم حادثا واما الثاني فلان بقاء الشيء على العدم
الا مضافا بالعدم في الازل ان الثاني بلا امر زائد واذا لم يكن العدم صالحا لان يكون اثرا فنسبته الى جميع الازمنة
على السواء بل الحق ان بقاء الشيء على العدم مستند الى بقاء عدم مشيته الفعل كما لا يخفى وغاية ما يتكلف ان يقال
ان عدم الاشياء كوجودها امر متعلق بالارادة الالهية تعلقا الوجود بوجودها وارتباط العدم بعدمها ولا نعني بتعلق الارادة بالعدم الا ان
تقتضي الارادة العدم باعتبار عدمها قوله ولذا وقع في الحديث فانه استند عدم الفعل الى عدم المشية لا الى مشية العدم كذا
نقل عنه قوله والا يمتنع آه اي ان لم يتعلق الارادة بالوجود يمتنع وجوده لان الارادة علة الوجود وعدم العلة علة لعدم
المعلول ومن ههنا توجه آخر لعدم كون العدم اثر الارادة لانه لو كان الارادة علة له وعدم الارادة ايضا علة له

يلزم توارد علتين مستقلتين على معلول واحد قوله المعتزلة لما جوزوا التخلف عن الارادة يعني ان المعتزلة لما
قالوا ان تخلف المراد عن ارادته تعالى اذا كانت متعلقة بفعل غيره جائز لان ارادته تفويضية يجوز تخلف المراد عنها
عندهم من غير نقص على ما زعموا يتوجه السؤال عليهم بان تعميم ارادته تعالى لافعال العباد يستلزم الجبر لانهم يقولون لم
انه اذا تعلقت الارادة بالوجود يجب ولا يمتنع بل يمكن وجوده وعدمه لان التخلف ممكن نعم يرد على الكل لزوم السؤال في تعميم علمه
تعالى فان تخلف المعلوم عنه يستلزم الجهل وهو نقص وانما قيدنا بالاكثر لان ابا الحسن ومن قال بتعميم العلم لكنه يقول
انه تعالى لا يعلم الاشياء قبل وقوعها فعنده لا يتصور الجبر بالنسبة الى العلم ايضا قوله قد يمنع هذه المقدمة اي كما يمنع
منافاة كون الفعل الاختياري واجبا او ممتنعا للاختيار كذلك يمنع نفس حصول تعلق العلم والارادة بفعله الاختياري
واجبا او ممتنعا لان العلم تابع للمعلوم بمعنى ان الاصل في المطابقة المعلوم والعلم ظل وحكاية عنه فانه انكشاف الشيء
على ما هو عليه في حد ذاته الا يرى ان صورة الفرس انما يكون علما اذا كان مطابقا له حتى لو خالفه بوجه لم يكن علما
بل جهلا فعلم انه لا دخل للعلم في جعل الفعل واجبا وسلب قدرته والاختيار عن فاعله كذلك ليس للارادة ايضا دخل
في سلب الاختيار لان الارادة متفرعة على علمه تعالى وتابعة له والعلم تابع للمعلوم الذي صدر عن العبد بالاختيار
فهي ايضا تابعة لاختيار العبد فلا يكون موجبا للفعل واما قوله والا لجاز انقلاب علمه تعالى جهلا وتخلف المراد عن الارادة
فقلنا هذا لا يثبت الايجاب بل الاستلزام والفرق ظاهر قوله فلا يكون فعل العبد كحركة الجماد وهي اذا كان الوجوب
او الامتناع متوسط الاختيار محققا للاختيار في نفس الفعل لا يكون ذلك الفعل كحركة الجماد الذي لا دخل للاختيار فيه
اصلا وهو المقصود ههنا لان المقصود نفي الجبر في افعاله الذي يدعيه الجبرية وهذا القدر كاف له واما الكلام في ان
ذلك الاختيار ليس فعل العبد لانه لا يوجد شيئا على ما تقرر عليه اهل الحق فيكون مخلوقا لله تعالى فيلزم الجبر
فالشيخ الاشعري يسلمه ويقول ان العبد مجبور على الاختيار فانه محل الارادة التي احدثت فيه جبرا فهو جبر متوسط لا يستلزم
الجبر في الافعال على ما سيجيء تحقيقه واما الذين ذهبوا الى مذهب الاستاذ فلم يصير حاصل يمنعونه ولا يسعهم الا ان يقولوا
ان كون الاختيار مخلوقا لله تعالى لا يستلزم الجبر لان الاختيار الذي هو مخلوق له تعالى بمعنى الارادة وهي صفة من شانها
ان تتعلق بكل من الطرفين الفعل والترك من غير داع ومرجح كما في قدحي العطشان ونحوه من الله تعالى لا يستلزم الجبر
اعطاء صفة من حيث كونها صفة ليس جبرا انما يقال الجبر بالنسبة الى الافعال واعطاء الارادة لا يستلزم شيئا منها
يعني ان صدور ارادته تعالى عنه تعالى بطريق الايجاب من غير شائبة الاختيار لا ينافي كونه فاعلا مختارا بالاتفاق فكذلك
صدور ارادة العبد من الله تعالى ايضا لا يستلزم الجبر ولا ينافي كونه مختارا في افعاله فيها في جميع كون كل منهما

باختيار صاحبه نعم لو كان الاختيار بمعنى الارادة المستقلة باحد الطرفين او الارادة التابعة للداعي من الله تعالى
لزم الجبر بعدم التمكن حينئذ على الصدور في الفعل مطلقا عند وجود الداعي لكنه ليس كذلك هذا ولا يخفى عليك ان ما ذكره
انما يدل على عدم كونه مجبورا في الافعال الصادرة بتوسط الاختيار واما في نفس الاختيار فهو مضطر مجبور قطعا كما
انه تعالى موجب بالنسبة الى الارادة وغيرها من الصفات وان كان مختارا بالنسبة الى الافعال الصادرة بتوسطها
والشيخ الاشعري انما يقول بكونه مجبورا في الاختيار لا في الافعال الصادرة بتوسطه تأمل قوله توجيه النقض بالعلم
بانه تعالى اذا علم ايجاده في الازل يجب واذا علم عدمه يمتنع فلا يكون الافعال الصادرة عنه فيما لا يزال اختيارية
مع انها اختيارية بالاتفاق بين المتخاصمين قوله وكذا بالارادة فمعنى اي النقض بارادته تعالى مبني على ان تعلقات
الارادة ازلية فيقال اذا اراد الله تعالى في الازل وجوده يجب واذا لم يرد يمتنع فلا يكون له اختيار في الافعال الصادرة عنه
فيما لا يزال واذا كانت حادثة فلا يتم اذ لا يكون للارادة تعلق سابق على وجود الاشياء به يجب ويمتنع قال الفاضل
الحلبي ان النقض بالعلم وارد ولو كان تعلقاتها حادثة بان تعالى لو تعلقت بالايجاد شيء فيما لا يزال يجب وجوده لا يمتنع
وجوده فيبطل الاختيار وفيه بحث لان هذا الوجوب بالاختيار حاصل حين الايجاد وهو لا ينافي الاختيار لتحقق التمكن
على الفعل والترك قبل الايجاد وانما المنافي له الوجوب الحاصل قبل الايجاد كالحاصل بتعلق الارادة
في الازل وهو ظاهر قوله وقد يجاب بان الاختيار اه حاصل الجواب ان الاختيار عبارة عن التمكن على الارادة
المستند حال ارادة الشيء لا بعدها فالوجوب الحاصل بعد الارادة لا ينافي الاختيار هذا حاصل في ذاته تعالى
بالنسبة الى الارادة لانه كان يمكن في الازل ان يتعلق ارادة الله تعالى بكل من الطرفين على سبيل البدل وكذا
بالنسبة الى العلم فيما لا يزال قبل تعلق ارادة الله تعالى بشيء علم الموجب لتعلق الارادة لان تعلقاتها ازلية فلا
القبلية والبعدية في الازل بخلاف ارادة العبد فان تعلقاتها متأخرة عن تعلق علمه تعالى وارادته الازلية فيتحقق الوجوب
والامتناع قبله فلا يكون له التمكن من الطرفين حين تعلق الارادة وقد يجاب عن النقض بالارادة بان الوجوب
في افعاله تعالى بارادته المستندة الى ذاته تعالى بطريق الايجاب بخلاف ما في افعال العبد فانه بارادة الله تعالى
فيلزم الجبر فيه قطعا قوله تأمل نقل عنه لعل وجهه انه اه ان معنى الايجاب على ما ذكرتم هو عدم التمكن من الطرفين
حين تعلق الارادة بان يكون تعلقها متفرعا على شيء آخر لكنه اذا كان مجرد عدم الاقتدار فيرد انما يستند القبلية لذاتها
الازلية فالايجاب بهذا المعنى حاصل في ذاته تعالى لان تعلق العلم ان لم يكن متقدما على تعلق الارادة بالزمان فهو
متقدم عليها بالذات فان تعلق الارادة تابع لتعلق العلم متفرع عليه فيتحقق الوجوب الحاصل منه قبل تعلق الارادة بالذات

ذاتية بخلاف ارادة العبد فانها تبوعة لتعلق علمه تعالى بما ارادته ضرورة توقفها على تعلقها بطريق جري العادة
وان كان تعلق ارادة العبد متأخرا عن تعلقها بالزمان فلا يلزم الايجاب وسلب القدرة والاختيار قوله آه
بالدوران والترتب المحض دفع لما يتوهم من ظاهر العبارة من ان لقدرة العبد وارادته مدخلا في بعض الافعال
يدل على ان لقدرته تاثيرا فيه وهو ينافي الحصر المستفاد من قوله ان الخالق هو الله وحاصل الدفع ان الحكم ببديهة العقل
هو ان لقدرة العبد وارادته مدخلا في بعض الافعال بالدوران بانه متى تحقق القدرة تحقق الفعل ومتى لم يوجد لم يوجد
والترتب المحض الخالص عن الحكم بالتاثير وعدمه كالحكم بدوران الاحراق مع مساس النار وترتبه عليه لا انه
يحكم العقل بان لقدرته مدخلا فيه بالتاثير حتى يصير منافيا لقوله بان الخالق هو الله اذ لا حكم للضرورة فيه كما
انه لا حكم لها في عدم التاثير بل كل منهما نظري يثبت بالدليل وبما ذكره اندفع الشبهة التي اوردت لنفي الجبر
المتوسط من ان بديهة العقل كما تحكم بوجود صفة في العبد فارقة بين حركتي البطش والارتعاش تحكم بثبوت تاثيرها
فان صدق حكمها الاول صدق حكمها الثاني فيكون مذهب القدرية حقا وان كذب الثاني كذب الاول فيكون
مذهب الجبرية حقا وعلى التقديرين فلا توسط اذ لا حكم للبديهة في تاثير القدرة الحادثة سيما حين ثبوت استغنائه بالعوالم
انما حكم البديهة بالدوران والترتب المحض كما لا يخفى قوله صرف القدرة جعلها يعني صرف القدرة جعلها متعلقة
بالفعل وكذا صرف تحصيل بسبب تعلق الارادة بالفعل يعني سبب موثر في حصول ذلك الصرف اذ لا موثر الا الله بل بمعنى
ان تعلق الارادة يصير سببا عاديا لان يخلق الله تعالى في العبد قدرة متعلقة بالفعل بحيث لو كانت مستقلة في التاثير
لاوجد الفعل واما صرف الارادة جعلها متعلقة بالفعل فليست مخلوقة لله تعالى حتى يلزم الجبر بل هو لذاتها فانها صفة
من شانها ترجيح احد المتساويين بل المرجوح من غير داع لها ومرجح كما عرفت في ارادة الله تعالى من انها صفة من شانها
تخصيص احد المقدورين بالوقوع في بعض الاوقات من غير احتياج الى مرجح وكما ان صدور الارادة عن ذاته تعالى
بطريق الايجاب لا يوجب الجبر في افعاله كذلك صدور ارادة العبد من ذاته تعالى لا يوجب كونه مجبورا في افعاله
اعلم ان هذا المقام يستدعي بسطا في الكلام فنقول وبالله التوفيق ان افعال العباد منها ما يتعلق بها ارادة الله تعالى
بلا توسط اختيار العبد يعني ان لا يوجد بما هو المتعلق بها ارادة العبد اولا ومنها ما يتعلق بها ارادته تعالى بتوسط
اختياره وارادته يعني ان الله تعالى اوجد في العبد قدرة بها يتمكن من الفعل والترك وارادة ترجح احد طرفيه فاذا
رجحت ارادة العبد احد الطرفين ثم تفرعت عليه تعلق القدرة وصرف الآلات والدواعي اليه يعني ان تعلق الارادة
يصير سببا عاديا لان يخلق الله تعالى في العبد صفة متعلقة بالفعل بحيث لو كانت لها تاثير بالاستقلال

لا وجد الفعل ثم تعلقت ارادته تعالى بمقدمة تعلق ذلك الفعل عقيب ذلك اعني تعلق ارادته وقدرته
وصرف الآلات تعقيبا عاديا فان قيل ذلك الترجح المتفرع عليه تعلق القدرة وصرف الدواعي اما ان يكون
مخلوق الله تعالى فالجبر باق او فعل العبد فيكون العبد خالقا لبعض افعاله قلت ذلك الترجح من مقتضيات الارادة
على ما بين في موضعه من ان الارادة صفة من شانها ترجيح احد المتساويين فان قيل اذا كان الترجح من مقتضيات
ذات الارادة فما فائدة التكليف اذ الارادة وتعلقها بما جعلها بالضرورة قلت قد يصير التكليف داعيا لتعلق الارادة
بناء على ان الارادة تابعة للعلم فاذا علم المكلف ان التكليف واقع هكذا فهو حسن يصير ذلك داعيا لتعلق ارادته
وترجيحه فيصرف القدرة والداعي اليه فيخلق الله تعالى الفعل عقيبه عادة وباعتبار ذلك التعلق اعني تعلق الارادة
المترتب على الدواعي يصير الفعل طاعة وعلامة للثواب والحاصل ان الله تعالى خلق في العبد علما اجماليا بافعاله
الاختيارية قبل صدورها وعلما بحسنها وقبحها وترتب الثواب والعقاب عليها ماخوذ من لسان الشارع
وخلق فيه ارادة تابعة لذلك العلم مرجحة لبعضها وقدرة متعلقة بالفعل تابعة لتلك الارادة بحيث لو كانت
مستقلة في الايجاد لاوجدته فمع العلم بالحسن او القبح الداعي الى تعلق الارادة ان تعلقت ارادته بالقبيح يستحق الذم
باعتبار الجبلية والعقاب بطريق جري العادة وان تعلقت بالحسن يستحق المدح والثواب كذلك ولذا لو حصل قبحا
ثم نعيم فمجرد لا يستحق الذم والعقاب ولو تعلق ارادته بالقبيح وعزم عليه مع العلم بقبحه يستحق المؤاخذة وان لم يخلق
بعده فان قيل تلك الارادة الصفة التي من شانها الترجيح حادثة فهي اما بارادة العبد فيلزم التسلسل او بارادة الله
تعالى فيكون مجبورا قلت تلك الارادة مخلوقة لله تعالى والعبد مجبور في نفس تلك الصفة وهو لا يستلزم الجبر في
الافعال الصادرة بتوسطها كما في افعال الباري تعالى فانها صادرة بتوسط الارادة وهي مستندة الى ذاته بطريق
الايجاب واللزوم مع انه مختار فيها فلا فرق بين ان يكون مستندة الى ذاته بطريق الايجاب
وبين ان يكون مستندة الى غيره في عدم كونها بالاختيار والسر فيه ان الارادة المخلوقة فيه مطلقة صالحة من
ان تكون متعلقة بالحسن او القبيح هذا محصول ما ذكره الشارح في هذا الكتاب من تحقيق خلق الافعال والله اعلم
بحقيقة الحال قوله وقيل صرف القدرة الخ قيل يجيء بيان معنى صرف القدرة ومغايرته صرف الارادة
ان صرف القدرة عبارة عن قصد حصول المراد وذلك القصد غير صرف الارادة فانه عبارة عن القصد الذي
يحدث عنده القدرة كما سيجيء في بيان ان الاستطاعة مع الفعل مع ان القدرة صفة يخلقها الله تعالى
عنده قصد اكتساب الفعل وانما قال بيانه فيه شائبة لان صرف القدرة متاخر بالذات عن وجودها وان قصد حصولها

فرع كونها موجودة مع وجود القدرة متاخر بالذات عن قصد الاكتساب لانه سبب عادي لخلق القدرة ومتقدم عليه بالتاخر اذ لو كان عينه يلزم تقدم الشيء على نفسه قوله وليس بشيء لان قصد الاستعمال آه اي ما ذكرنا من التقرير ليس بشيء اما بيان معنى صرف القدرة بقصد الاستعمال فلانه يقتضي ان يوجد القدرة في العبد لا يكون مستقلا لان استعماله موقوف على القصد ومتاخر عنه بالزمان لان قصد الفعل متقدم على الفعل بالزمان على ما تقرر عليه آه جمهور المتكلمين من ان لا تكون القدرة مع الفعل بل قبله بالزمان لان الفعل مقارن لاستعمال القدرة المتاخر بالزمان عن القصد المقارن لوجود القدرة مع انه مذهب من يقول بحدوثها عند قصد الفعل اعني الاشعري انها مقارنة للفعل بالزمان لا قبله واما بيان مغايرة القصدين فلان تقدم الشيء باعتبار انه لا ينافي تاخره بحسب وصفه فيجوز ان يكون القصد من حيث ذاته متقدما على القدرة ومتاخرا عنها باعتبار وصفه اي بالنظر الى استعمال القدرة فلا يثبت مغايرة القصدين كما في قولك من قتل قتيلا فان الاسم المخصوص باعتبار اضافته الى الموت يكون قتيلا فيه انما يتحقق بعد الموت فيكون الاسم متاخرا عن الموت باعتبار كونه قتيلا مع انه متقدم على الموت باعتبار ذاته ولذا صح [illegible] في قولك [illegible] قوله هو الموجب للتعقيب الذاتي اي كون الفعل عقيب مجموع صرف القدرة وصرف الارادة هو التعقيب الذاتي وان كان بالنسبة الى صرف الارادة تعقيبا زمانيا للتشبيه بالذاتي لان خلق الله الفعل لا يتوقف على صرف العبد قدرته وارادته بحيث يمتنع وجوده بدونه اذ هو من الاسباب العادية التي ليست اسبابا الا وهمية فكذا التعقيب قوله وهو لا فائدة في تقديم [illegible] وان لم يكن التعقيب ذاتيا بل زمانيا لم يكن القدرة مع الفعل بل قبله وهو خلاف مذهب الشيخ الاشعري قوله قيل عليه فحينئذ لا شركة آه محصله ان تفسير الشركة بما ذكره يقتضي ان لا يكون الشركة في [illegible] الا مستقلا وعدم [illegible] كل من [illegible] العبد بقصده بل مجموعهما مؤثر في فعله [illegible] مذهب المعتزلة [illegible] تعالى [illegible] في الا [illegible] الى الارادة [illegible] مذهب المعتزلة فانه لا يدل على النقصان [illegible] بعض الامور [illegible] في ذلك كما لا نقصان في عدم قدرته على الممتنعات قوله وليس بشيء اي ما ذكره ليس بشيء لان كلا من المؤثرين [illegible] قدرة الله تعالى [illegible] وقدرة العبد [illegible] تاثير قدرة العبد في بعض الامور [illegible] بالاستقلال الى الله تعالى [illegible] على [illegible] قدرة [illegible] عادية [illegible]

المقصود عليه الفعل وجوداً وعدماً كالتناسب الاجزاء والشرائط المتعاقبة وما يتوقف عليه بلا غير الفاعل عادة لا حقيقة
وان لم يكن له تأثير اصلاً كيبس الملاقي فان تحقق اليبس يستلزم تحقق الاحراق فما قال الفاضل المحشي من انه لا يظهر الفرق
بين كون القدرة علة عادية وبين كونها شرطاً عادياً ليس بشيء وهذا عند الشيخ الاشعري حيث ينفي كون شأن القدرة
الحادثة التأثير فتسميتها علة او شرطاً مجاز قوله وكيف ان تقول آه هذا ما وقع في كلام الآمدي من ان شأن القدرة
التأثير غير مسلم عند اصحابنا الملا ايمن ايراد وغير مسلم ونحن انما ننفي التأثير بالفعل لا كون شأنه التأثير قوله يشير الى
وجه الذم واستحقاق العقاب في ترك الواجبات بمعنى عدم اتيانها وان لم يكتسب القبيح وهو تضييعه القدرة في فعل الخير
بترك القصد اليه وهذا مبني على ما هو الصحيح من ان عدم الفعل ليس متعلق القدرة والارادة بل انما هو متعلق عدم القدرة
والارادة وعلى ما مر من ان الاعدام ليست متعلقة المشيئة والقدرة ولا يقصد حتى يكون انه مقدور حاصل بصرف القدرة
والارادة اليه فعنده وجه استحقاق الذم في ترك الواجبات كسب القبيح بقصد فعل الشر وصرف القدرة اليه لا التضييع
فقط وانما فسر الترك للواجبات بعدم الاتيان لان الترك بمعنى كف النفس عنها عند تهيؤ الاسباب وميلان النفس الى
فعل المنهي حاصل بصرف الارادة والقدرة بالاتفاق كما ان كف النفس عن المنهي عند تهيؤ الاسباب والميلان
الى فعل الواجب حاصل بصرف الارادة والقدرة واستحقاق الذم والعقاب فيه لكسب القبيح بالاتفاق ومما ينبغي ان يعلم
ان قول الشارح فيستحق الذم والعقاب استحقاقاً ومن قد يستحق الذم والعقاب بترك قصد الفعل ايضاً وانه قد لا
يستحق من استحقاه او يسهو من السبيل بمعنى الاستحقاق انه لو عوقب لكان لائقاً بالنظر الى الشارع لا انه حق
لازم لانه ليس منا قال بعض الفضلاء انه لو كان استحقاق الذم والعقاب لاضاعة مبدء فعل الخير لكان معاقبا
بقصد فعل الشر بحسب التضييع مع ان قصد فعل الشر معفو ما لم يعمل قلت الاصح ان المعفو هو خطور فعل الشر بدون
القصد واما القصد فلا قال في شرح المقاصد المعرفة ثم اعمال القلوب من الفكر والنية بل يحاسب بها لا فقال بعضهم لا يحاسب
بعضهم يحاسب الاصح انه ان خطر بباله ولم يعتقده ولم يعزم على ذلك فانه لا يحاسب به ان كان كفرا لان ذلك الخطر
مما لا يمكن الاحتراز عنه واما اذا خطر بباله واعتقده وذلك شيء تقدم به لسانه فانه يحاسب لقوله تعالى ان تبدوا ما في
انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله وقوله تعالى ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسئولا قوله وهو لا ينافي اي كون
التضييع سبب الذم والعقاب في ترك الواجبات لا ينافي ان يكون وجه الذم في فعل المنهيات شيئاً آخر اعني
صرف القدرة على ما سيجيء في قوله وبهذا الاستطاعة تسمية حيث قال الا انه صرف قدرته الى الكفر وضيع ما عليه
آه وانما قلنا انه لا ينافي فذلك لان ترك الواجب وان كان من المنهيات الا انه من التروك فيجوز ان يكون وجه الذم

والتقارب فيه نظائرها الا في فعله قوله هذا الكلام الذي ادعى انه الدليل على وجوب المقارنة دليل الزامي على
مذهب الخصم القائل بتأثير القدرة ومحصل الدليل انه لو كانت الاستطاعة سابقة على الفعل يلزم وقوع الفعل
بلا استطاعة ولكن وقوعه بدونها محال عندكم لانه يستلزم تخلف الاثر عن المؤثر والالة وان لم يكن الزاميا بل
تحقيقيا مبنيا على مذهب اهل الحق فلا يفيد وجوب المقارنة لان استحالة وقوع الفعل بدون الاستطاعة حينئذ ممنوع
اذ لا دخل للاستطاعة في وجود الفعل عنده حتى يستحيل وجود الفعل بدونها وما قيل فيه انه قد عرفت انها ان الاستطاعة
عندهم اما علة عادية او شرط عادي له وعلى التقديرين يستحيل وجوده بدونها عادة اقول ان كان المدعى ان الاستطاعة
يجب ان يكون مع الفعل ولا يجوز تقدمها اصلا فلا بد ان يحمل الكلام الزاميا لانه لو حمل تحقيقيا انما دل على انه
يلزم خلاف جري العادة وهو لا يستلزم امتناع تقدمها مطلقا وان كان المدعى ان الاستطاعة يكون مع الفعل
بطريق جري العادة فلا حاجة الى حمله الزاميا ولعل المحشي حمله على الاول بناء على رعاية قول الشارح ولهذا
كان الاستطاعة عندنا وجب ان يكون مقارنة بالفعل لعدم بقاء الاعراض قوله فلا نقض بقدرة الله تعالى
اذ لو كان مقارنة بالقدرة الحادثة مبنية على امتناع بقاء الاعراض لا يرد النقض بقدرة الله تعالى وتقرير النقض
لو كانت القدرة مع الفعل لا قبله لزم حدوث قدرة الله تعالى او قدم مقدوره اذ الفرض كون القدرة مع الفعل
فيلزم من حدوث مقدوره حدوث قدرته ومن قدم قدرته قدم مقدوره وكلاهما باطلان بل قدرته ازلية اجماعا
ومتعلقة في الازل بمقدوراته فقد سبقت تعلق القدرة بمقدورها قبل حدوثه ولو كانت ممتنعة في القدرة الحادثة
لكانت ممتنعة في القدرة القديمة ايضا كذا في شرح المواقف وحاصل الدفع ان القدرة الحادثة غير باقية لانها من
الاعراض فهي ممتنعة البقاء والا لزم قيام المعنى بالمعنى على ما مر فلو كانت قبل الفعل يلزم وقوع الفعل بلا استطاعة
القدرة القديمة فانها باقية ازلا وابدا فلا يلزم من تقدمها على وجود المقدور محال قوله ليست من قبيل الاعراض
لان العرض عبارة عن ممكن يكون تحيزه تابعا لتحيز شيء آخر والصفات ليست كذلك قوله حاصله انه ليس يعني وجود المثل
آه يعني حاصل الجواب ان مدعى الشيخ الاشعري ان القدرة مقارنة للفعل سواء سبقها مثل او لا وليس نفي وجود مثل
السابق داخلا في دعواه حتى يرد ان دليله انما يدل على وجوب المقارنة لا ان لا يوجد قبل الفعل لجواز ان يكون
باقية بتجدد الامثال على ما هو مذهبه في جميع الاعراض فيكون قبل الفعل مع المقارنة لتجدد الامثال فلا يلزم
وقوع الفعل بلا استطاعة قوله وفيه بحث آه حاصله ان نفي المثل السابق داخل في دعواه اذ مذهبه ان القدرة قبل الفعل
ومذهب المعتزلة جوازها قبله حيث قالوا انه لا بد من شيء للقدرة سابق على حصول الفعل والا لزم تكليف العاجز

على ما ستعرفه فالنزاع بين الفريقين في ان القدرة قبل الفعل ام لا قال في المواقف قال الشيخ واصحابه القدرة
الحادثة مع الفعل ولا توجد قبله وقالت المعتزلة القدرة قبل الفعل فمنهم من قال ببقائها حال الفعل ومنهم من
نفاه وبهذا ظهر ركاكة قوله لا بد من مثل سابق والاولى ان يقول لا بد من قدرة سابقة لان وجود المثل انما هو عند
بعض المعتزلة القائلين بان القدرة باقية حال الفعل بتجدد الامثال واما عند نفي بقائها حال الفعل والقول ببقاء
الاعراض فليس عنده مثل سابق بل نفس القدرة التي يتجدد عليها التكليف كما لا يخفى قوله يرد عليه انه يجوز ان يكون
آه حاصله انه انما يلزم قيام العرض بالعرض لو كان الامر الحادث فيها في الحالة الثانية امرا موجودا حتى يكون
عرضا فانه قسم الموجود الممكن واما اذا كان امرا اعتباريا العقل ينتزعه من غير ان يكون له تحقق في الخارج زائدا على نفس
القدرة كالرسوخ فان الكيفية النفسانية من حيث استحكامها في موضعها وتعاقب الافراد والامثال تسمى
راسخة وليس الرسوخ امرا زائدا عليها في الخارج كما لا يخفى قال البعض الافاضل هذا البحث مندرج في النظر الذي ذكره الشارح
بقوله وفيه نظر لان حاصل قوله لانه يجوز ان يمتنع الفعل في الحالة الاولى لانتفاء الشرط آه انه لا يلزم من عدم حدوث شيء
فيها ان يكون وجوب الفعل في الحالة الثانية وامتناعه في الاولى تحكما لجواز ان يكون وجود الشرط في الحالة
الثانية من حدوث وصف اعتباري فيها مثل رسوخ القدرة فلا يلزم قيام العرض بالعرض او غير ذلك من
الامور الاعتبارية المناسبة اقول ان قول الشارح مع ان القدرة التي هي صفة القادر في الحالتين على
السواء ينافي ما ذكر لان القدرة الراسخة الحادثة في الحالة الثانية ليست مساوية للقدرة الحادثة في
الحالة الاولى لعدم كونها راسخة فالظاهر ان الشارح اراد انه يجوز ان يكون الحادثة في الحالة الثانية امورا خارجة
تكون شروط التاثير فيها فلا يلزم قيام العرض بالعرض فتأمل قوله وهو الامام الرازي آه قال في المواقف
قال الامام الرازي القدرة تطلق تارة على مجرد القوة التي هي مبدأ الافعال المختلفة ولا شك ان نسبتها الى
الضدين سواء وهي قبل الفعل وتطلق على القوة المستجمعة لشرائط التاثير فيها ولا شك انها لا تتعلق بالضدين بل
هي بالنسبة الى كل مقدور غيرها بالنسبة الى الآخر لاختلاف الشرائط وهي مع الفعل لعل الشيخ الاشعري اراد بالقدرة
القوة المستجمعة لشرائط التاثير والمعتزلة ارادوا مجرد القوة فلا نزاع قوله الا ان الشيخ لما لم يقل آه دفع لما اورد
على ما قال الامام الرازي من ان القدرة الحادثة ليست مؤثرة عند الشيخ فكيف يصح ان يقال انه اراد بالقدرة القوة
المستجمعة بجميع شرائط التاثير وحاصل الدفع ان المراد بالتاثير ما يعم الكسب بان يكون المراد القدرة المستجمعة لجميع الشرائط
حصول الفعل سواء كانت مؤثرة او مقارنة عادة فيطابق مذهب الشيخ وصار الحاصل ان القدرة مع جميع الجهات التي لتحصيل الفعل بها

اى لسببها كما هو راى المعتزلة او معها اى مقارنا لها كما هو راى الشيخ مقارنة للفعل غير سابقة عليه وبدون
تلك الجهات سابقة عليه قوله فى كلام الآمدى آه اى وقع فى كلام الآمدى ان القدرة الحادثة من شانها التاثير لكنها
لم تؤثر بالفعل لان متعلقاتها وقعت بقدرة الله تعالى حتى لو لم يسبقها قدرته تعالى لكان كافيا فى التاثير وحينئذ
لا اشكال فى صحة ما ذكره الامام الرازى ولا حاجة الى تعميم التاثير بما يعم الكسب كما لا يخفى قوله بمعنى تبعيتها فى التحيز
انما فسر القيام بهذا لان القائل بامتناع قيام العرض بالعرض انما يفسره بهذا المعنى ممن قال الاولى ان يقال
بمعنى اختصاص الناعت بالمنعوت او التبعية فى التحيز لم يأت بشئ قوله والاظهر آه وان لم يمتنع قيامهما
معا بالمحل بل جاز قيامهما معا بالمحل فليس جعل احدهما وصفا للآخر بان يقال السواد براق اولى من العكس
بان يقال البقاء اسود قوله ووجه الصعوبة آه حاصله انه يجوز ان يكون بين الامرين القائمين بمحل خصوصية
ذاتية بها يصير احدهما صفة للآخر دون العكس انما لم يذكر وجه صعوبة المقدمتين الاوليين لانه قد مر ذكرهما فى
الشرح قوله يعنى ان للمكلف وصفا اضافيا آه يعنى حاصل جواب الشارح ان للمكلف وصفا بحال متعلقه هو
كون اسبابه والاته سالمة عن الآفة والعاهة يعبر عنه تارة بلفظ مجمل دال على الاضافة وكونه وصفا بحال متعلقه
ضمنا وهى لفظ الاستطاعة ويعبر عنه تارة بلفظ مفصل دال على الاضافة صريحا وهى سلامة الاسباب والالات
قوله وكون الاستطاعة وصفا ذاتيا للمكلف ممنوع واما توجيه جواب الشارح بان السلامة مطلقا وان لم يكن
وصفا له لكن المراد سلامة اسبابه هو وصف ذاتى للمكلف كما ان الاستطاعة وصف ذاتى له لان المكلف كما يتصف
بالاستطاعة كذلك يتصف بذلك حيث يقال هو سالم الاسباب فيصح تفسيرها بها ففيه ان كون الاستطاعة وصفا
ذاتيا ممنوع ولو سلم لا يصح تفسيرها بسلامة اسبابه لانه وصف له باعتبار متعلقه ولا يصح تفسير الوصف الذاتى بالاعتبارى
وان قولنا هو سالم الاسباب انما يفيد صحة حملها على المكلف لا كونها وصفا ذاتيا له حتى يفيد صحة تفسير الاستطاعة
بذلك هذا ما سنح لخاطرى الكليل وذهنى العليل وبعض من تصدى لحل هذا الكتاب جعل قوله واما كون الاستطاعة
وصفا ذاتيا فمم والا لم يصح تفسيرها بسلامة اسبابه واخذا فى تقرير الجواب وقال يعنى ان الاستطاعة والسلامة كلاهما
وصفان اضافيان لا فرق بينهما الا بالاجمال والتفصيل ولا نم ان الاستطاعة وصف ذاتى له والا لم يصح تفسيرها
بسلامة اسبابه وجعل قوله وقولنا هو سالم الاسباب انما يفيد آه جواب سؤال هو ان يقال لا نم انه لو يصح
تفسيرها بسلامة الاسباب لان سلامة الاسباب ايضا وصف ذاتى له حيث يقال هو سالم الاسباب فيصح التفسير
بذلك وحاصل الجواب ان قولنا هو سالم الاسباب انما يفيد صحة الحمل لا كونها صفة ذاتية له حتى يفيد صحة التفسير

ولا يخفى ما فيه اما اولا فلانه حينئذ يصير قوله والا لم يصح تفسيرها بسلامة اسبابه مصادرة وان امكن دفعه بالتكلف
واما ثانيا فلان قوله قولنا وسلامة الاسباب آه يصير كلاما على السند الغير المساوي وهو خارج عن قانون المناظرة
على ان المنع المذكور لا يضر لان فيه تسليم صحة تفسير الاستطاعة بسلامة الاسباب فلا حاجة الى دفعه واما ثالثا
فلان اسلوب الكلام يأبى عن ذلك كما لا يخفى على من له ذوق سليم وطبع مستقيم قوله والاقرب ما افاده بعض
الافاضل الخ اراد به السيد الشريف قدس سره العزيز وحاصل التأويل ان القوم وان فسروا الاستطاعة
بسلامة الاسباب الا انهم تسامحوا في ذلك اذ لم يقصدوا معناه الصريح بل ما يفهم منه اعني كونه بحيث سلمت اسبابه
واعتمدوا على ظهور ان الاستطاعة صفة المكلف والسلامة ليست صفة له فلا بد ان يقصد بما ذكروا في تعريفها معنى
هو صفة اعني كونه بحيث سلمت اسبابه ودلالة سلامة الاسباب عليها واضحة وكذا الكلام في وصف الشيء بحال متعلقه
مثل قولنا الدلالة فهم المعنى من اللفظ وزيد قائم ابوه اي مطابق الواقع اياه هذا خلاصة ما ذكره السيد الشريف
في حاشية شرح التلخيص وقد سبق مثله في قوله مطابقة الواقع اياه فتذكر قوله تحرير المقام الى آخره اي تحرير محل
النزاع على ما هو رأي المحققين فانه حكي عن امام الحرمين والامام الرازي جواز التكليف بالمحال بل الوقوع مستدلين
بما ذكره المحشي بقوله وقد يقال ان ابا لهب قد كلف الخ وقد نسب ذلك الى الشيخ الاشعري قدس سره العزيز ولم يثبت
تصريحه به وذلك للاصلين الاول انه لا تأثير لقدرة العبد في افعاله فهي مخلوقة لله ابتداء وثانيهما ان القدرة مع الفعل
لا قبله والتكليف قبل الفعل فلا يكون عين الاستطاعة والقدرة وليس بشيء لانه يستلزم ذلك ان يكون جميع التكاليف
عنده تكليفا بما لا يطاق على ما سيذكره المحشي وانه لا معنى لتأثير العبد في افعاله الا القصد اليه باختياره وان
لم يخلق الله الفعل عقيب قصده والتكليف انما يعتمد على سلامة الاسباب والآلات لا على القدرة المقارنة قوله ما يمتنع في نفسه
كاعدام القديم وقلب الحقائق قوله ويمكن من العبد اما ان لا يكون من جنس ما يتعلق به القدرة الحادثة كخلق الجواهر
او لا يكون لكن من نوع او صنف لا يتعلق به التكليف كحمل الجبل والطيران الى السماء قوله لكن تعلق بعدمه علمه آه
فان ما علم الله عدم وقوعه او اراد عدمه ممتنع وقوعه وان كان ممكنا في نفسه فامتنع بذلك تعلق القدرة الحادثة قوله فالاول لا يجوز آه اي
التكليف بالممتنع الذاتي لا يجوز ولا يقع اتفاقا من المحققين من اصحابنا بناء على تجويز الامتناع على ما هو مستند لو اعلى كلب ما نبه صحيح
التكليف بالمستحيل لكان بعضه اذ لا معنى للتكليف الا طلب استدعاء حصول الفعل اللازم بعد لان طلبه فرع تصوره وقوعه لا يتصور وقوعه
اذ لو تصور لتصور مثبتا ويلزم منه تصور الامر على خلاف ماهيته فان ماهيته تنافي ثبوته والا لم يكن ممتنعا فهذا التصور
الاولى نعته بما ليس بجوهر فانه تصور على خلاف ماهيته لان كل ما ليس بجوهر ليس الا بعينه وتحقيق هذا الكلام في شرح المختصر العضدي

قوله والثانية لا يقع اتفاقا آه بشهادة الآيات والاستقراء قال الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها قوله يجوز عندنا آه بجواز ان يخلق الله فيه قدرة على ذلك الفعل على خلاف العادة فان قيل يجوز تكليف الجماد وليس كذلك قلت فرق بينهما بان الجماد ليس محلا للتكليف لعدم فهم الخطاب بخلاف العبد قوله والثالثة يجوز ويقع آه فان من مات على كفره ومن اخبر الله بعدم ايمانه يعد عاصيا اجماعا ولو لم يقع التكليف به لم يعد عاصيا قوله فهذا توجيه آه يعني ان قولنا التكليف بما تعلق علمه وارادته بعدمه واقع توجيه ما قيل ان تكليف ما لا يطاق واقع عند الاشعري وليس المراد ان التكليف بالممتنع لذاته او ما لا يمكن من العبد واقع عنده كيف وهو مخالف لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وبشهادة الاستقراء قوله ومن لا يقول به لا يعد آه دفع لما يتوهم من انه اذا كان مراد الاشعري ما ذكر فلا معنى للخلاف فيه فان وقوع مثل هذا التكليف متفق عليه وحاصل الدفع ان من لا يقول بوقوع تكليف ما لا يطاق لا يعد هذه المرتبة اعني المرتبة الثالثة من مراتب ما لا يطاق نظرا الى انه ممكن في نفسه من العبد قوله وقد يوجه ايضا آه اي قد يوجه ما قيل ان القدرة غير مؤثرة في الفعل عند الشيخ وغير سابقة عليه التكليف قبله يكون التكليف بما لا يطاق بهذا الاعتبار قوله بما يمكن في نفسه آه يعني ان المراد بقوله ما ليس في الوسع المرتبة الوسطى بقرينة قوله وانما النزاع في الجواز فان النزاع انما هو في جوازه اذ التكليف بالمرتبة الاولى لا يجوز اتفاقا وبالمرتبة الثانية جائز وواقع اتفاقا قوله ولك ان تاخذهما اي لك ان تاخذ كلا القولين على الاطلاق بلا تقييدهما بالمرتبة الوسطى ولا يلزم منه ان يكون الحكم بعدم الوقوع وبالنزاع في الجواز في جميع مراتبه لان الاطلاق لا يستلزم العموم وشمول الافراد لان المطلق موضوع لحصة من الحقيقة محتمل لحصص كثيرة من غير تعين ولا شمول الا ترى ان من قال اطعم رجلا واكس رجلا لا يستلزم الامر بالطعام جميع الرجال والكسائم فكذا الحكم بعدم وقوع تكليف ما لا يطاق وبالنزاع في جوازه لا يستلزم ان يكون في جميع مراتبه والمحشي المدقق جعل الضمير في قوله ولك ان تاخذهما الى الامكانين وقال لك ان لا تقيد الامكانين اعني ما يمكن في نفسه وما لا يمكن من العبد في نفسه بقوله في نفسه وهو لا يستلزم شمول الممتنع لانه خارج من قوله ما يمكن وكذا لا يستلزم شمول ما يمكن من العبد لانه خارج بقرينة قوله وانما النزاع ولا يخفى انه لعوض من الكلام لا دخل له في المقصود اصلا قوله وقد يقال ان ابا لهب آه يعني ان ابا لهب كلف بالايمان والايمان عبارة عن تصديق النبي عليه السلام بجميع ما علم مجيئه من عند الله تعالى ومن جملة ما علم مجيئه انه لا يؤمن به ولا يصدقه فيما اتى به فقد كلف بان يؤمن بانه لا يؤمن به وان يصدقه في ان لا يصدقه وانه محال لانه اذعان الشخص ما يعلم في باطنه خلاف ذلك لامر مستحيل قطعا يعني ان الشخص اذا كان مصدقا كان عالما بتصديقه

علما ضروريا فلا يمكنه حينئذ التصديق بعدم التصديق لانه يجد باطنه خلافه وهو التصديق بل كون علمه صدقه
موجبا للتكذيب في الاخبار بانه لا يصدقه فحينئذ وقع التكليف بالمرتبة الاولى اعني الممتنع لذاته فضلا عن جوازه قوله
وفيه بحث لانه يجوز انه يجد انما يجد في نفسه خلافه لو كان له علم بالتصديق الذي حصل له ويجوز ان لا يحصل له
شعور بالعلم بالعلم فلا يجد في نفسه خلافه فيجوز ان يذعن بعدم التصديق لعدم العلم له بتصديقه مع حصوله فلا يكون
تكليفا بالممتنع لذاته نعم الله خلق العلم بالعلم ضروري لا تخلف عنه عادة فهو ممتنع عادي فيكون من المرتبة الوسطى فيه لزم
ان يقع التكليف بالمرتبة الوسطى مع انه ذكر فيما قبل انه لا يقع التكليف به اتفاقا وايضا ان هذا الجواب تمام
لو بين بحسب الحالة التي يصدقه في كل الا يصدقه في بان اذعان ما وجد في نفسه خلافه مستحيل اما لو بين بان تصديقه في الاخبار
بانه لا يصدقه في شيء مما جاء به يستلزم عدم تصديقه في ذلك الاخبار ايضا ضرورة انه شيء مما جاء به بالكون جزءه
يستلزم انتفاؤه من وجوده كما لا يخفى وهذا التقرير اختاره الشارح في حواشي التصديق [illegible]
هذا التقرير مبني على ان الايمان عبارة عن التصديق بجميع ما علم مجيئه به ومعنى لا يؤمن به رفع الايجاب الكلي لا السلب الكلي
فلا ينافيه التصديق في هذا الاخبار تامل [illegible] قوله الذي يحسم مادة الشبهة اشارة الى ان ذكره من [illegible]
قوله الذي يحسم مادة الشبهة هذا الجواب ذكره السيد الشريف قدس سره في شرح المواقف وحاصله ان الايمان
الاجمالي في حقه غير مستلزم للمحال انما المحال هو التفصيلي ووجوبه مشروط بالعلم التفصيلي فالتصديق بانه لا يؤمن
المستلزم للمحال انما يكلف به اذا علمه ووصل اليه بخصوصه وهو ممنوع وعلم الله تعالى واخباره للرسول لا ينافي
ذلك فيكلف [illegible] لنوح عليه السلام لن يؤمن من قومك الا من قد آمن الاية ولا يخفى ان هذا الجواب [illegible]
عن [illegible] لا عن الجواب [illegible] من وصول ذلك الاخبار اليه [illegible] المعلق بالممكن ممكن قوله فيه اختلاف الايمان
بحسب [illegible] الاشخاص [illegible] ان الايمان حقيقة واحدة لا يتصور اختلافها بحسب الاشخاص [illegible]
[illegible] نقض تفصيلي [illegible] ذكره المحشي نقض اجمالي [illegible]
[illegible] تخلف الحكم [illegible] التكليف بالايمان فضلا عن [illegible]
بان [illegible] كلام الله تعالى حيث اخبر [illegible]
[illegible] العلم الضرورية [illegible]
[illegible]
[illegible]

الى المتولدات الحاصلة في غيرنا في ان ليس شيء منها مقدورا لنا ولا تمكن من عدم حصولها فعلم انه لا اكتساب في
جميع المتولدات قوله يرد عليه ان عدم تمكن العبد آه حاصله ان اريد بعدم التمكن من عدم حصولها عدمه قبل مباشرة ما يوجب
حصوله فممنوع وان اريد عدمه بعد مباشرة ما يوجب حصوله فمسلم لكن عدم التمكن بعد مباشرة السبب لا ينافي كونه مكتسبا
للعبد الا يرى ان فعل العبد لا يمكن تركه بعد مباشرة ما يوجب حصوله اعني صرف الارادة والقدرة مع ان العبد مختار
فيه فكذا في المتولدات قال الفاضل المحشي يمكن ان يقال ان كلام الشارح مبني على افعال المباشرة الممتدة زمانا
والمتولدات الممتدة زمانا وحاصله انك اذا ضربت انسانا حتى حصل فيه الم ممتد زمانا فانك لا تقدر على دفع
امتداد هذا الالم في ذلك الزمان بخلاف ما اذا ضربت ضربا ممتدا زمانا فانك اذا اردت ترك مباشرة هذا الضرب الممتد
فانك قادر على ترك امتداده فظهر من ذلك ان لا اكتساب للعبد في المتولدات الممتدة زمانا اذ هي ليست قائمة
بمحل القدرة ولذا لا يتمكن العبد من ترك الامتداد كما عرفت بخلاف افعاله الاختيارية الممتدة زمانا فانها قائمة
بمحل القدرة مع ان العبد يتمكن من تركها متى شاء وقس على هذه المتولدات الغير الممتدة اذ لو قال بالفضل قول اذكره
كلام اوهن من نسج العنكبوت لان تمكن ترك امتداد المتولدات الممتدة يتحقق حين مباشرة الضرب بان يمكن على
ان يضرب ضربا شديدا فيحصل الم ممتدا وضعيفا فيحصل غير ممتد بعد المباشرة غير متحقق في افعال المباشرة ايضا
فانا بعد تحقق الضرب لا نقدر على عدم مباشرة ضرب ممتد وعلى تقدير التسليم فعدم المقدرة على امتدادها لا يدل على
ان لا يكون بعض المتولدات مكسوبا ومقدورا لنا بل لا بد له من دليل قوله ولو لم يقتل لجاز ان يموت آه اذ على تقدير
عدم القتل لا قطع بوجود الاجل وعدمه فلا قطع بالموت ولا بالحيوة قوله من غير قطع بامتداد العمر آه على ما ذهب اليه
جمهور المعتزلة من انه لو لم يقتل لعاش الى امتداد اجله ولا قطع بالموت بدل القتل على ما ذهب اليه ابو الهذيل منهم فانه
قال لو لم يقتل لمات بدل القتل وتمسك بانه لو لم يمت لكان القاتل قاطعا لاجل قدرة الله تعالى في علمه [illegible] ويجاب
ان عدم القتل انما يتصور على تقدير علم الله تعالى بانه لا يقتل وحينئذ لا يثبت [illegible] كذا في شرح المقاصد قوله اي لم يوصله اليه
بعينه تعالى لما قدر القاتل على قتله فقد قطع عليه الاجل ح لم يوصله الى اجله فضمير الفاعل في لم يوصله راجع
الى الله تعالى لا الى القاتل على ما زعم الفاضل المحشي حتى يرد عليه ما قاله من ان التفسير بقوله لم يوصله مبني على ان يكون
عبارة الشرح هكذا ان القاتل قد قطع عليه الاجل لكن الواقع في اكثر النسخ ان الله تعالى قد قطع عليه الاجل حيث [illegible] قوله
فهم اي المعتزلة والمراد اكثرهم لما عرفت من خلاف ابي الهذيل فيه قوله وحاصل النزاع ان الاجل [illegible] الاجل المضاف
آه المقصود من هذا التحرير بيان الفرق بين مذهب جمهور المعتزلة واهل السنة ودفع ما يقال انه اذ [illegible] ان الاجل [illegible]

ببطلان الحيوة في علم الله تعالى كان المقتول ميتا باجله قطعا وان قيد ببطلان الحيوة بان لا يترتب على فعل
العبد لم يكن كذلك قطعا من غير تصور خلاف فكان الخلاف لفظيا على ما اراه الاستاد وكثير من المحققين
وتقرير الجواب ان المراد باجله المضاف زمان بطلان حيوته بحيث لا مخلص عنه ولا تقدم ولا تاخر على ما يشير اليه
قوله تعالى اذا جاء اجلهم لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون ويرجع الخلاف الى انه هل تحقق ذلك في حق المقتول
ام المعلوم في حقه انه ان قتل مات وان لم يقتل يعيش آه كذا قرر السؤال والجواب في شرح المقاصد فعلم
جواب باختيار ان المراد زمان بطلان الحيوة في علم الله تعالى لكنه لا مطلقا بل باعلمه وقدره بطريق القطع
وحينئذ يصلح محلا للخلاف لانه لا يلزم من عدم تحقق ذلك في المقتول تخلف العلم عن المعلوم لجواز ان يعلم تقدم
موته بالقتل مع تاخر الاجل الذي لا يمكن تخلفه عنه قوله قلت قوله لا يستقدمون آه يعني ان قوله ولا يستقدمون
معطوف على قوله اذا جاء اجلهم لا على الجزاء فمعنى الآية لكل امة اجل فاذا جاء اجلهم لا يستاخرون عنه ولكل امة اجل
لا يستقدمون عليه هذا هو المشهور ولا يخفى ان فائدة تقييد قوله لا يستاخرون فقط بالشرط حينئذ غير ظاهرة وان صح
مع ان المتبادر الى الفهم السليم ان يكون معطوفا على لا يستاخرون قال بعض المحققين ان قوله لا يستقدمون عطف
على قوله ولا يستاخرون وانه سبحانه وتعالى نبه بذلك على ان عند مجيء الاجل كما يمتنع التقديم عليه بما قصر مدته
الساعة كذلك يمتنع التاخير عنه وان كان الثاني ممكنا عقلا وذلك لان خلاف ما قدره وعلمه محال والجمع
بينهما عدما فيما ذكر كالجمع بين من يسوف التوبة ثم تاب عند حضور الموت ومن مات على الكفر في نفي التوبة عنهم في
قوله تعالى وليست التوبة للذين يعملون السيئات بجهالة الآية ولعل هذا ما ذكر في حواشي شرح التلخيص ان عطف على
بناء على ان يكون بمعنى قوله لا يستاخرون في لا يستقدمون لا يستطيعون التغيير على نمط قوله ولا رطب ولا يابس الا في كتاب
مبين ممنوع من هذا الباب توهم كلمة فما ورد على سواد او لا بيضاء فلا يرد ما قال الفاضل المحشي انت خبير بان هذا المعنى حاصل
بذكر الجزاء بدون قوله لا يستقدمون فالحق انه معطوف على مجموع الشرط والجزاء على ما هو المشهور قوله قالوا المسئلة مبنية آه يعني ان
المعتزلة ادعوا الضرورة في هذه فقالوا الاستشهادات المذكورة في بيانها تنبيهات فاطلاق الشارح لفظ الحجة على تنبيهاتهم
حيث قال احتجت بطريق الاستعارة لكونها في صورة الحجة ويمكن ان يقال فيه اشارة الى فساد زعمهم في ادعاء الضرورة وما
ذكره الفاضل المحشي من ان من ادعى الضرورة من المعتزلة هو ابو الحسين ومن تابعه وان الجمهور كانوا يقولون بان المسئلة استدلالية
وما ذكره الشارح بقوله واحتجت آه مبني على مذهب الجمهور من المعتزلة فلا حاجة الى ان يحمل لفظ الاحتجاج مجازا عن التنبيه
فليس بشيء لان المعتزلة قاطبة ادعوا الضرورة في تولد موت المقتول من فعل القاتل بل في سائر المتولدات

قال في شرح المواقف قالوا انه لو لم يقتل لعاش الى امد هو اجله اذ عرفه اي تولده من فعل الله تعالى بقائه
هو لا القتل الضرورة لما ادعوها في سائر المتولدات وانتفاؤها عند انتفائها اشتى والخلاف الذي نقله بين
ابي الحسين وبين غيره من المعتزلة انما هو في كونها مستندة الى العباد لا في كونها متولدات من افعالهم ابو الحسين
يدعي الضرورة في كونها فعل العبد وجمهور المعتزلة يستدلون عليه وثمامة بن اشرس يقول انها حوادث لا محدث
لها والنظام ان كلها من فعل الله تعالى لا من فعل العبد الى غير ذلك من الاختلافات المذكورة فيما بينهم على
ما ذكره السيد الشريف قدس سره في شرح المواقف قوله يرد عليه لا يوافق آه يعني ان المفهوم من تحرير محل النزاع
ان الاجل هو الزمان الذي يبطل فيه الحيوة من غير تقدم وتاخر بان اي احد لا يتصور فيه تعدد ولا اختلاف انما هو
تحققه في المقتول ثم هذا الجواب يدل على تعدد الاجل احدهما اربعين مثلا والآخر سبعين فقيل عليه لحصول الجواب
انه تعالى قدر عمره اربعين على تقدير وسبعين على تقدير حتى يلزم تعدد الاجل بل محصله انه تعالى قدره سبعين بحيث لا يتصور
التقدم والتاخر عنه لعلمه بان الطاعة تصير سببا للثلثين فيصير مع اربعين سبعين من غير الطاعة سبعين قوله
او المراد الزيادة بحسب الخير والبركة آه يعني ان المراد بالطاعة تزيد في العمر بانها تزيد فيما هو المقصود الاهم من العمر وهو كسب
الكمالات من الخيرات والمبرات التي بها تستكمل النفوس الانسانية فيفوز بالسعادة الابدية قوله فانه خالف المعتزلة
السابقة آه حاصل الخلاف ان الاجل في الحيوان الزمان الذي علم الله تعالى انه يموت فيه ومقابس فيه اجل واحد عند
غير الكعبي الا انه لا يتقدم الموت على الاجل عند الاشاعرة ويتقدم عند المعتزلة وقال الكعبي انه متعدد احدهما القتل
وثانيها الموت والمقتول ليس بميت عنده بناء على ان القتل فعل العبد والموت لا يكون الا فعل الله تعالى ام
مقتوله حاجة صنعه قوله فيتناوله آه مثلا الاكل التناول لتناول المشروب ايضا قوله وقد تفسيره اي قد تفسير الرزق بما ساقه
الله تعالى الى الحيوان فانتفع فسواء كان حلالا او حراما من المطعومات والمشروبات او الملبوسات او غير ذلك وهو
التعريف المعول عليه عند الاشاعرة قوله فعلى هذا آه اي فعلى هذا التعريف يلزم ان يكون الدواب رزقه لا
ملساقه الله تعالى فانتفع به قوله ومنه اي في جعلها رزقا تعد فانه لا يقال للعارية في العرف انه مرزوق ولمن
ان ياكل شخص رزق غيره لانه يجوز ان ينتفع به احد من غير جهة الاكل وينتفع به الآخر بالاكل قوله ويوافقه آه اي يوافق
هذا التعريف قوله تعالى ومما رزقناهم ينفقون فانه يجوز ان يكون الانتفاع به من جهة الانفاق على الغير بخلاف
التعريف فانه لا يوافقه لان ما تنفقه لا يمكن انفاقه على الغير قوله وقد يقال آه اي على تقدير تفسير الرزق بالمعنى
الاول اطلاق الرزق على المنفق مجاز لكونه بصدده قوله والاخلاء اي ان لم يكن المراد المجهول عنكا

بمعنى الاذن في التصرف الشرعي بخلاف تعريف الرزق عن معنى الاضافة الى الله تعالى وهو معتبر في مفهوم الرزق عندهم ايضا كما سيجيء في الشرح حيث قال ومبنى هذا الاختلاف آه قوله فحينئذ يندفع بملاحظة الحيثية اي حين اذا كان المراد ما ذكر يندفع بملاحظة الحيثية اي مملوك يأكله المالك من حيث انه مملوك بان يكون مأذونا في اكله ما اورد من انه ينتقض التعريف بخمر المسلم وخنزيره اذا اكلهما مع حرمتهما فانهما مملوكان له عند ابي حنيفة رحمة الله عليه فيصدق عليهما اذا اكلهما المالك مع كونهما حرامين وانما قلنا يندفع لانهما من حيث الاكل ليسا بمملوكين له قوله فمنع بعض المكتب آه قيل في شرح نظم الاوحدي ان الحرام ليس بملك عند المعتزلة فحينئذ اندفاع النقض بالخمر والخنزير ظ لعدم كونهما مملوكين قوله مع ان ظ قوله تعالى وما من دابة آه انما قال ظ لانه يجوز ان يقال المراد كل دابة مرزوقة او يقال ان الحكم على الكل على سبيل التغليب لكنه خلاف الظاهر قوله يقتضي ان يكون كل دابة مرزوقة مع ان الدواب لا يتصور في حقها ملك وكذا يخرج رزق العبيد والاماء اذ لا ملك لهم قال المحشي المدقق واعلم ان فيهم ما لا يمنع من الانتفاع به ان كان المراد بلفظ ما الملك وبالمنتفع وفي العقل به ماكول الدواب عليه ايضا فلا وجه لتخصيصه بالاول حينئذ والا فلا يصح قولهم فذلك لا يكون الا حلالا لان الدواب لا يتصور في حقها حل ولا حرمة على ما في المواقف اقول معنى قوله فذلك لا يكون الا حلالا ان ذلك لا يكون بالنسبة الى المكلف الا حلالا لانه ثبت ان النزاع في رزق العبد لا في مطلق الرزق الشامل لرزق الدواب ايضا فحينئذ يكون ما لا يمنع من الانتفاع به بالنسبة الى العبد مقصورا على الحلال لا مطلقا فلا يلزم خروج رزق الدواب عن التعريف الثاني قوله اجيب عنه آه اي اجيب عن هذا الاعتراض بحيث يندفع عن التعريف الثاني بانه تعالى قد ساق اليه كثيرا من المباحات ولم يمنعه من الانتفاع الا انه اعرض عنها واشتغل باكل الحرام لسوء اختياره اما النقض عن التعريف الاول فغير مندفع حيث اعتبر فيه الاكل قوله على انه منقوض بمن مات ولم يأكل آه اي على ما ذكرتم من انه يلزم ان لا يكون من اكل الحرام مرزوقا وهو باطل لقوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها منقوض بمن مات ولم يأكل شيئا لا حلالا ولا حراما فانه يلزم ان لا يكون مرزوقا وهو باطل بالآية المذكورة فما هو جوابكم من هذه المادة فهو جوابنا عن تلك المادة فان قالوا لا نم وجود مثل ذلك الشخص فانه قد انتفع بدم الحيض والحيوة والقوى الحيوانية فكذا نقول في مادة من اكل الحرام وهذا النقض انما يرد لو ثبت بطلان كون من اكل الحرام طول عمره غير مرزوق بالآية المذكورة على ما في حاشية المقاصد وانما لو ثبت بكونه خلاف الاجماع قبل ظهور المعتزلة على ما في المواقف فلا يرد كما لا يخفى قوله ايضا فيه فوات فعالية ما والانتفاع به ثم بيان طريق الحق مبين وجدان العبد ضالا والتسمية ضالا وهو ظاهر

مع ان المفهوم من الآيات والمعلوم من المحاورات وجود المقابلة بينهما قوله وكذا قوله واما ثمود الخ وكذا الهداية
مجاز عن الدعوة وبيان طريق الحق في قوله تعالى واما ثمود فهديناهم الخ لامتناع حمله على الحقيقة اذ لا معنى لاستحبابهم
العمى على الهدى بعد خلق الله تعالى الهداية فان استحبابهم العمى على الهدى على ما هو المشهور كناية عن عدم
اهتدائهم فالمعنى واما ثمود فدعوناهم الى طريق الحق واوضحنا لهم سبيل الرشد وبينا لهم مقاصدها فاستحبوا
العمى اي الكفر على الهدى اي على الايمان قوله ويحتمل ان يكون الخ اي ويحتمل ان يكون الهدى في الآية على معناه الحقيقي
ويكون المعنى واما ثمود فخلقنا فيهم الهدى فارتدوا واستحبوا العمى على الهدى فيكون الهداية حاصلة لهم الا انهم تركوها
بارتدادهم وانما قلنا يحتمل ان يكون المراد كذلك اذ لا دلالة لسياق الآية ولا لفظها على انهم لم يؤمنوا
اصلا ولم يحصل لهم الهداية فيجوز ان يكون الهداية حاصلة لهم واستحبابهم اي العمى كناية عن ارتدادهم بعد حصولها
فلا حاجة الى ارتكاب المجاز والصرف عن الحقيقة قوله وايضا الخ اي مما يرد على هذا المعنى ايضا ان الناس مختلف
في الهداية فبعضهم مهدي وبعضهم ليس كذلك وبيان طريق الثواب يعم الكل فلا يصح تفسيرها به قوله وايضا يقال في
مقام المدح الخ يعني انه يقال في مقام المدح فلان مهدي فلو كان الهداية بمعنى البيان لكان معناه وفلان
مبين له طريق الحق ولا مدح فيه اذ لا مدح الا بحصول الهداية والبيان لا يستلزمه قال بعض الافاضل لو
اريد بالبيان اظهار ذات طريق الصواب لم يوافقه الآية والحديث ولم يرد الاعتراضات الثلثة التي ذكرها المحشي
اما لو اريد به اظهار طريق الصواب من حيث انه طريق الصواب فلما يوافقان لان الرسول لا يمكنه بيان طريق
الصواب من حيث انه ثواب بل هو محض خلق الله تعالى وتندفع الاعتراضات المذكورة ايضا كما لا يخفى قوله
ربما يقال الخ اي ما يقال ان البيان وان لم يستلزم حصول الهداية لانه يفيد الاستعداد والاستعداد لحصولها هو
فضيلة في نفسه فيجوز ان يكون المدح باعتبار ذلك الاستعداد الحاصل منه فقد فرع بان الاستعداد التام للحصول
المقارن مع عدمه مذمة يقتضي الذم عليها فضلا عن ان يكون ممدحة قوله وفيه بحث اي فيما يقال في
دفع ما يقال بحث لان الاستعداد والتمكن في نفسه فضيلة والمذمة انما هو باعتبار مقارنته لعدم الحصول فهذه
المقارنة لا تنافي كونه فضيلة مستحقة لان يمدح بها في حد ذاته ويمكن ان يقال ان المراد بقولنا انه يقال في مقام
المدح فلان مهدي انه يقال في مقام المدح الذي يقال فيه مهتد مهدي بمعنى انه لا فرق بين مهدي ومهتد في المدح مع
ان بيان الطريق لا يستلزم مساواته المهتدي في المدح وحينئذ لا يرد هذا البحث قوله نعم التمكن الخ اي نعم يجوز
ان يقال في دفع ما يقال ان الاستعداد والتمكن في نفسه عام للكل فلا يناسب المدح وكونهما فيما هو غير تام ابهم غير معين

قدره حتى يصلح ان يمدح باعتباره قوله ولقوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم يعني لا يصح تفسير الهداية ببيان
طريق الصواب لان طلب الهداية متحقق بشهادة الآية والحديث والطلب يقتضي عدم حصول المطلوب اذ لا معنى
لطلب الحاصل فيلزم ان لا يكون البيان المذكور حاصلا وليس كذلك قوله ويرد على هذا اي على التمسك بالآية بنا في
التفسير تحقق الاهتداء ايضا ضرورة ان الاهتداء حاصل لمخلوق فيهم والطلب يقتضي عدم حصوله فلا بد من الصرف
عن الظاهر والحمل على المجاز بمعنى مجازا اما عن زيادة البيان على قول المعتزلة او عن التثبيت والدوام عليها
على ما يقول مشايخ اهل السنة فلا يصح التمسك بها قوله ويمكن ان يقال آه اي يمكن ان يقال في دفع ما يفهم من كلام
الشارح من ان ما ذكره المشايخ مخالف ومناف لما هو المشهور لان ما هو المشهور هو المعنى اللغوي والعرفي وما ذكره المشايخ
هو المعنى الشرعي فلا منافاة بينهما قوله او لا اصلح آه اي لا انفع له في الدين سواء اعتبر جانب علم الله او لم يعتبر قوله
فان قلت بل هو اصلح آه اي بل انفع في الدين لوجود التكليف والتعريض للنعيم المقيم اي التمكين فيه لكونه اعلى
المنزلتين قوله وان اعتبر جانب علم الله تعالى يعني ان الجواب المذكور انما هو على زعم من لم يعتبر في الانفع جانب
علم الله تعالى وقال ان من علم الله منه الكفر يجب تعريضه للايمان ونعيم الجنان على ما ذهب اليه معتزلة بصرة واما
اذا اعتبر في الانفع جانب علم الله تعالى على ما ذهب اليه البغدادي منهم تابعوه فكون الاصلح في حق الكافر الفقير عدم الخلق
او الاماتة او سلب العقل اظهر وعدم ورود الاشكال المذكور اجلى بذلك واما ما ذهب اليه معتزلة بغداد من ان
وجوب الاصلح وجوب الاوفق بالحكمة فلا يرد عليه شيء مما ذكره الشارح والمحشي وقد مر في صدر الكتاب قوله فانهم قالوا
حاصله ان اهل السنة لما قالوا ان الافعال الاختيارية ليس اذ لو كان الاصلح واجبا على الله تعالى بحيث يستحيل تركه عنه تعالى
لاستلزامه تخلف المعلول عن العلة لكان على الله تعالى جعل ما فاعلا لا يكون الا بالذات تعالى ولا يكون له تعالى اختيار فيه فلا
للمنة في خلق [illegible] العقل بل هي عقلية [illegible] تركه [illegible] الاصلح للعبد وبعيد المعتزلة لانهم قالوا الاصلح للعبد
المضر غير واجب على الله تعالى بل يجب تركه كاعطاء العقل والتكليف والتعريض للنعيم المقيم آه فان قلت ان كان الاصلح له
في الدين الا انه مضرته او لم تكف [illegible] ان يعطى ويتكلم [illegible] في العقاب الاكبر قوله حاصله ان الاصلح امر لا يستوجبه آه يعني
لا نم ان ترك الاصلح يكون بخلا وسفها لان كل ما يفعله الكريم الحكيم العليم بعواقب الامور لا يكون خاليا عن المصلحة وان لم يكن
اصلح بالنسبة الى العبد فلا يكون بخلا وسفها بل له غاية لمصلحتهم واما الاصلح الى العبد فغير واجب عليه لانه محض حق الله تعالى
فيجوز ان تكون له ان لا يفعله غاية لمصلحة اخرى قوله قيل عليه المعتزلة آه اي قيل عليه ان ما ذكرتم من جواز ترك الاصلح لا تقتضي
الحكمة [illegible] على ما ذهب المعتزلة فانهم ايضا جوزوا ترك الاصلح اذا اقتضاه الحكمة على ما قال

الزمخشري في الكشاف في تفسير قوله تعالى ان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم اي
ان تغفر فذلك ليس بخارج عن حكمتك يعني ان عدم المغفرة وان كان اصلح بالنسبة الى الكفار جزاء بما كانوا
يعملون لكن ان تغفر لهم وتترك ما هو الاصلح بالنسبة اليهم فنجوّز ذلك لانه لا يكون خلاف مقتضى حكمتك قوله وجوّز
انه لا دلالة في كلام على انه آه يعني ان كلام الزمخشري لا يدل على ان عدم المغفرة اصلح حتى يكون المغفرة ترك الاصلح
بسبب اقتضائه الحكمة ووجوب عدم المغفرة عنهم لا يدل على كونه اصلح لانه يجوز ان يكون لاجل استيجاب الكفر العقاب
على ما هو مذهبهم من وجوب عقاب العاصي واثابة المطيع على الله تعالى ولو سلم كون عدم المغفرة اصلح فمعنى كلام
الزمخشري وهو قوله ان تغفر لهم فليس ذلك بخارج عن حكمتك انه على تقدير ان تغفر لهم يكون ذلك هو الاصلح لاقتضائه
الحكمة فلا يلزم جواز ترك الاصلح ولا يلزم من ذلك ان يكون المغفرة في نفسه اصلح لان كونها اصلح موقوف على وقوعها
والوقوع محال في حق الكفار عندهم فنجوز ان يستلزم المحال المحال ولو سلم ان الاصلح على تقدير المغفرة ايضا عدم
المغفرة فلا نسلم انه يلزم جواز ترك الاصلح الذي هو عدم المغفرة على تقدير المحال الذي هو ان تغفر الله لهم انما ينافي
كون ذلك الترك محالا اذ التقدير فان مغفرة الكفار محال على الله تعالى عندهم وترك الاصلح الذي هو عدم
المغفرة معلق بهذا المعلق بالمحال محال ولو سلم جميع ما ذكرنا فالكلام مع جمهور المعتزلة لا مع الزمخشري فقال الفاضل
المحشي وللقائل ان يقول ليس مراد ذلك القائل ان كلام الزمخشري دال على ان عدم المغفرة اصلح كما زعمتم بل
مراده ان الزمخشري جوز ترك الواجب اذا اقتضت الحكمة حيث جوز ترك عقاب الكفار اذا اقتضى الحكمة فعلم من
ذلك انه يجوز ترك الاصلح اذا اقتضت الحكمة تركه اذ لا فرق بينهما في ان كل واحد منهما ترك الواجب بسبب
اقتضاء الحكمة وفيه بحث لانا لا نسلم انه يلزم من جواز ترك الواجب جواز ترك واجب آخر لجواز ان يكون له خصوصية
بها يستحيل تركه فان ترك العقاب ترك واجب هو محض حق الله تعالى وترك الاصلح هو ترك واجب هو حق العبد فلا
يلزم من جواز الاول جواز الثاني على ان في لزوم جواز الاول من كلامه ايضا ترددا على ما ذكره المحشي قوله وههنا
بحث آه اي في الجواب الذي ذكره الشارح بحث وهو انه انما يدل على انه يجوز له ترك الاصلح بناء على اقتضاء الحكمة
لكن لا شك ان ترك ما فيه الحكمة مع عدم الحكمة في الترك بخل وسفه وجهل يستحيل على الله فيجب على الله تعالى
الحكمة ومذهب اصحابنا انه لا وجوب عليه تعالى اصلا فالجواب المذكور لا يحسم مادة الشبهة قوله اللهم الا ان يقال آه
اي اللهم الا ان يقال في دفع هذا البحث ان المراد بنفي الوجوب على الله تعالى نفي وجوب خصوصيات
على ما يقوله المعتزلة من وجوب اللطف كبعثة الرسل وعقاب العاصي وثواب المطيع والعوض على الآلام الابتدائية

مطلق الحكمة فانه لازم للحكيم العليم بعواقب الامور قوله قيل معناه اقتضاء الحكمة آه يعني معنى وجوب الشيء على الله
اقتضاؤه الحكمة مع كونه قادرا على تركه وهذا غير الوجوب بين الذين اصطلحوا الشارح بقوله اذ ليس معناه استحقاق
تاركه الذم قوله وجوابه انهم آه حاصله ان هذا الوجوب بهذا المعنى عند المعتزلة بعينه الوجوب الذي هو مصطلح الفلاسفة
لانهم جعلوا الاخلال بما يقتضيه الحكمة نقصا مستحيلا على الله تعالى فبسبب لزوم المحال كون ترك ما يقتضيه الحكمة مستحيلا وان
صح ذلك الترك بالنظر الى ذاته تعالى فيكون صدور ما يقتضيه الحكمة لازما لذاته لاقتضاء الحكمة وهذا بعينه مذهب الفلاسفة
حيث قالوا يصح صدور العالم وتركه بالنظر الى ذاته تعالى لكن طرف الفعل لازم لذاته تعالى لاشتماله على المصالح
واقتضائه الحكمة واما نحن معاشر اهل السنة فلا نقول باستحالة ترك ما يقتضيه الحكمة ولا باستلزامه نقصا لجواز ان
يكون في تركها حكم ومصالح لا نطلع عليها وان كان يجب عليه رعاية مطلق الحكم وهذا كله بناء على قولهم بالحسن والقبح
العقليين فانهم لما قالوا ان ترك الاصلح واللطف وعقاب العاصي وثواب المطيع قبيح عقلا لا يجوز على الله
حكموا بوجوب تلك الخصوصيات وقالوا ان الاخلال به نقص مستحيل على الله فلزمهم ما لزم الفلاسفة من نفي الاختيار
قوله ويسندونه الى العناية الازلية اي يسندون الفلاسفة ايجاب العالم الى العناية الازلية وهي علمه تعالى
بوجه النظام الاكمل في الازل قال ابن سينا العناية احاطة علم الاول بالكل وبما يجب ان يكون عليه الكل حتى
يكون على احسن النظام وبكونه معلولا له وبكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل منه لفيضان الخير والجود
في الكل من غير انبعاث قصد وطلب من الاول الحق تعالى وتقدس قوله ولهذا اضطر المتاخرون آه اي لاجل
ان الوجوب بهذا المعنى راجع الى الفلاسفة اضطر متاخروا المعتزلة وقالوا ان معنى الوجوب على الله انه يفعله البتة
ولا يتركه وان جاز ان يتركه فلا يكون شيء من طرفي الفعل والترك لازما لذاته بحيث يستحيل الطرف الآخر حتى يكون راجعا
الى مذهب الفلاسفة كما في العاديات فانا نعلم يقينا ان جبل احد لم ينقلب ذهبا وان جاز ان ينقلب قوله واجيب
بان الوجوب آه اي اجيب عما قاله متاخروا المعتزلة بان الوجوب حينئذ مجرد تسمية اذ يكون حينئذ محصله ان الله تعالى
لا يتركه على سبيل جري العادة وذلك ليس من الوجوب في شيء بل اطلاق الوجوب عليه مجرد اصطلاح قوله والعجب
آه اي العجب من متاخري المعتزلة انهم لا يجعلون ما اخبر به الشارع من افعاله تعالى من مجيء القيامة والحشر والصراط
والميزان والكوثر والتعذيب والتنعيم ونحو ذلك واجبا عليه تعالى مع قيام الدليل وهو اخبار الشارع على ان
يفعله البتة فان معنى الوجوب على ما قالوا متحقق في الافعال التي اخبر به الشارع كما هو متحقق في الامور التي اوجبوها
على الله تعالى من الاصلح واللطف والثواب والعقاب بزعمهم مع انهم لا يجعلون تلك الافعال واجبة عليه

تعالى وتقدس قوله لانه المالك على الاطلاق قوله التصرف كيف يشاء فلا يتوجه عليه الذم على فعل من افعاله
بل هو المحمود في كل افعاله وهذا بناء على بطلان كون الحسن والقبح للاشياء ذاتيا بل كل ما فعله الحكيم فهو حسن والمعتزلة
القائلون بالوجوب العقلي عليه تعالى بمعنى استحقاق تاركه الذم ينكرون ذلك وفي تقييد قوله ولا المعاقب بالاتفاق
اشارة الى ما ذكرنا من ان المعتزلة لا يتفقون في انه لا معنى للذم لانه المالك على الاطلاق قوله انما قيدنا
بالامكان الخ من اطلاق الامكان ههنا وما ذكره في بحث الرؤية من عدم كفاية الامكان الذهني
في العمل بالظواهر ان المراد بالامكان الامكان الذاتي المفسر بحكم العقل بعدم امتناعه لكن حينئذ لا بد من الاستدلال
عليه اذ لا نم حكم العقل بذلك غاية التوقف مع ان القوم لم يتعرضوا له فالحق ان المراد بالامكان الامكان الذهني
وانه كاف في العمل بالظواهر على ما عرفت في بحث الرؤية وحينئذ يكون المراد بقوله في الممتنعات العقلية
اي ما حكم العقل بامتناعها على التوجيه الاول ما يقابل العادية فتذكر قوله لتقدم العقل على النقل لان العقل
اصل النقل لكونه موقوفا على اثبات الصانع وكونه عالما قادرا ففي ابطال العقل بالنقل ابطال الاصل بالفرع
وفي ذلك ابطال الاصل والفرع جميعا قوله يجب تاويله بالاستيلاء والغلبة كما في قول الشاعر شعر قد استوى بشر
على العراق ⁂ من غير سيف ودم مهراق ⁂ اي استولى وغلب عليه فهو من قبيل التورية وهو ان يطلق لفظ له
معنيان قريب وبعيد ويراد به البعيد ويجوز التاويل على راي من لم يقف على قوله تعالى الا الله ووصله بقوله
والراسخون في العلم واما على راي من يقف عليه فلا يجب التاويل بل يجب ان يفوض علمه الى الله تعالى وان
يصدق بان كل ذلك من عند ربنا على ما روي عن احمد بن حنبل رض انه قال الاستواء معلوم وكيفيته
مجهولة والبحث عنها بدعة لكن على هذا المذهب ايضا النقل الوارد في الممتنعات العقلية ليس بدليل في حقنا لان علمه
مفوض الى الله وما علينا الا ان نصدق بانه من عند الله تعالى قوله ونحوه ما ذكره صاحب الكشاف انه لما كان
الاستواء على العرش وسرير الملك مما يتبع الملك جعلوه كناية عن الملك فلما امتنع ههنا المعنى الحقيقي صار مجازا
ونظيرها كما يقال استوى فلان على السرير او صار ملكا وان لم يجلس على السرير بل لم يكن له سرير اصلا كقوله تعالى وقالت
اليهود يد الله مغلولة اي هو بخيل بل يداه مبسوطتان اي هو جواد من غير تصور يد ولا غل ولا بسط قوله عرضهم على
النار زاجرا فيهم بها العرض في اللغة ابراز الشيء او ترون فتفسير العرض بالاحراق تفسير باللازم لان الاحراق لازم عرضهم على النار
ان اتصل بفعلهم عليهم على السيف قوله وقوله تعالى ويوم تقوم الساعة آه يفيد به الاستدلال بهذه الآية ان عطف قوله يوم
تقوم الساعة آه يعني وجه الاستدلال بهذه الآية ان عطف قوله ويوم تقوم الساعة على قوله النار يعرضون عليها

ودليل على ان عرض النار قبل يوم القيمة ولا شبهة في كونه بعد الموت لان الاية في حق الموتى وما ذلك الا
عذاب القبر اذ لا قائل به الا العذاب الذي هو بعد الموت وقبل قيام الساعة قوله وجه الاستدلال ان الفاء آه
يعني ان الفاء يدل على ان ادخال النار عقيب الاغراق متحقق بلا مهلة ومعلوم ان عذاب القيمة متراخ عنه زمانا
طويلا فقد ثبت عذاب بعد الموت قبل عذاب القيامة وهو المراد بعذاب القبر واما ما قال المنكرون من ان ازمنة الدنيا في جنب
ازمنة الاخرة اقل قليل فنقلتها استعمل الفاء فتاويل لا داعي اليه قوله جوز بعضهم تعذيب غير الحي آه ذهب الصالحي من المعتزلة
وابن الجوزي الطبري من الكرامية الى جواز تعذيب غير الحي وهو سفسطة ظاهرة لان الجماد لا حس له فكيف يتصور
تعذيبه قال الفاضل المحشي عند ذكر رواية مشهورة ان بعض الاشجار قد تكلم وصدق محمدا عليه السلام وان بعض الاحجار
قد صار بالتسبيح حتى انقطع ماؤه عنه خوفا من ان يكون من وقود جهنم حين ما سمع قوله تعالى وقودها الناس والحجارة والله
تعالى قادر ان يخلق في الاشجار والاحجار ادراكا يكون سببا للتلذذ بها وتألمها انتهى كلامه ولا يخفى عليك ان ليس المراد
بالحي ههنا ما يعاد فيه الروح ويصدر عنه الافعال الاختيارية بل ما يدرك الالم واللذة فاذا خلق الله فيها ادراكا
يكون سببا لادراك الالم واللذة يكون حيا لا جمادا ولذا قال المشايخ في الجواب انه يجوز ان يخلق الله في جميع الاجزاء
او بعضها نوعا من الحيوة قدر ما يدرك الالم واللذة واما تعذيب الماكول آه دفع لما قيل ان تعذيب من اكله السباع
والطيور وتفرقت اجزاؤه في بطونها وحواصلها ايضا سفسطة وحاصل الدفع انه ممكن الامكان فان الله قادر ان يخلق في الجو
او في خلال البدن فيتألم ويتلذذ مع عدم شعورنا بذلك قوله قالوا ان اعيد الوقت الاول آه اي قال النافون لاعادة
المعدوم بعينه انه لو اعيد فان اعيد وقته الاول ايضا اي وقت الحدوث فيكون ذلك المعدوم مبدأ لا معادا لان
المعاد هو الواقع في الوقت الثاني من وقت الحدوث وهذا قد وجد في وقت الحدوث فيكون مبدأ لا معادا
وان لم يعد الوقت الاول فلا يكون الاعادة للمعدوم بعينه لان الوقت من جملة العوارض المشخصة للشئ
فانا نعلم بالضرورة ان الموجود مع قيد كونه في هذا الزمان غير الموجود مع قيد كونه قبل هذا الزمان قوله اجيب
اولا بان اعادة آه هذا جواب باختيار الشق الثاني يعني انا نختار انه لا يعاد الوقت الاول قوله لا يكون اعادة المعدوم بعينه
اعادة العين بالمشخصات المعتبرة في وجوده الخارجي ولا نسلم ان الوقت من المشخصات المعتبرة في الوجود الخارجي
فان هذا الموجود في هذه الساعة هو بعينه الموجود قبلها وما ذكرت من انا نعلم بالضرورة ان الموجود مع قيد كونه
في هذا الزمان غير الموجود مع قيد كونه قبل هذا الزمان فهو امر وهمي والتغاير الذي يحكم بالضرورة انما هو
بحسب الذهن والاعتبار دون الخارج والا اي وان كانت الوقت من المشخصات يلزم ان يتبدل

المشخصات يستلزم تبدل الاشخاص لا يقال انما يلزم التبدل لو كان كل وقت مع باقي المشخصات علة للتشخص مغاير
لما سبقه وهو ممنوع لم لا يجوز ان يكون كل وقت مع باقي المشخصات علة لتشخص كان حاصلا في الوقت السابق مع
المشخصات الاخر وتوارد العلل المستقلة على سبيل التبدل جائز لانا نقول فحينئذ يحصل اعادة المعدوم بعينه من غير
اعادة الوقت الاول والتشخص الحاصل في الوقت الثاني هو الحاصل في الاول بلا تفاوت قوله لا يقال يحتمل ان
يراد آه يعني انما يلزم تبدل الاشخاص بحسب الاوقات لو جعل المستدل مطلق الاول من جملة المشخصات لكن يحتمل ان يكون
مراده بقوله ان الوقت من جملة المشخصات ان وقت الحدوث من جملة المشخصات فحينئذ لا يلزم تبدل الاشخاص بحسب
تبدل الاوقات لعدم تبدل وقت الحدوث قوله لانا نقول هذا مع انه كلام على السند آه يعني ان هذا الكلام مع كونه كلاما
على السند اعني قوله لا يلزم تبدل الاشخاص آه وعدم افادة العلل لبقاء المنع المجرد اعني لا نم ان الوقت من المشخصات
الخارجية بحاله مدفوع بانه لا يجوز ان يكون وقت الحدوث من جملة المشخصات المعتبرة في الوجود لان المعتبر في الوجود الخارجي
ما لا يتصور الوجود بدونه ووقت الحدوث ليس كذلك فان الشيء موجود في الزمان الثاني مع انتفاء وقت الحدوث بل وقت
الحدوث من جملة معدات الوجود الحادث فلا يكون من جملة المشخصات فلا يضر عدمه في الاعادة كما لا يضر عدمه في
حال البقاء قوله وثانيا بان المبدأ هو الموجود آه اي حيثما بينا بان آه وحاصله اختيار الشق الاول وهو ان
الوقت معاد ايضا ولا نم انه لو كان معادا لزم ان يكون مبدأ لا معادا لان المبدأ هو الموجود في الوقت المبدأ
وهو الذي لم يسبقه حدوث آخر والمفروض ان الوقت ههنا معاد ومسبوق بحدوث آخر فلا يكون مبدأ بل معادا
فان كون الشيء مبدأ انما يعرض له باعتبار كونه غير مسبوق بحدوث آخر وهذا الامر غير متحقق في المعاد ضرورة
انه مع وقته مسبوق بحدوثه الاول وانما قال فرضا لان اعادة الوقت حين البعث غير واقع فان حشر جميع
الاموات في وقت واحد مع ان اوقات ابدانها متخالفة ولان اعادة الوقت بعينه محال لانه يستلزم تخلل العدم
بين الشيء ونفسه ضرورة ان الوقت السابق بعينه الوقت اللاحق ولا يمكن الجواب بانه في الحقيقة تخلل العدم بين
زماني الوجود لانه يستلزم ان يكون للزمان زمان فخلاصة الجواب الثاني انه لا نم على تقدير عدم اعادة الوقت
يلزم ان يكون مبدأ لان المفروض ان الوقت ايضا معاد ولا يخفى انه لو قرر دليل امتناع اعادة المعدوم بانه اما ان
يعاد الوقت الاول فهو محال اولا يعاد فلا اعادة للمعدوم بعينه لم يتم الجواب الثاني قوله وقالوا ايضا لو
المعدوم آه اي قالوا انا نقول ايضا ان اعادة المعدوم بعينه محال لانه يستلزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه
ضرورة ان الموجود سابقا بعينه الموجود لاحقا بلا تفاوت وتخلل العدم بين الشيء ونفسه محال لانه يستدعي طرفين

متغائرين والا لزم تقدم الشيء بالوجود على نفسه فلا بد ان يكون الموجود بعد العدم غير الموجود قبله حتى يتصور
التخلل بينهما فلا يكون المعاد هو المبدأ بعينه قوله واجيب بمنع الاستحالة آه اي لا نسلم ان التخلل بينهما محال لان
معنى التخلل انه كان موجودا ثم زال عنه الوجود في زمان آخر ثم اتصف بالوجود في الزمان الثالث وهو في الحقيقة تخلل
العدم وقطع الاتصال بين زماني الوجود ولا استحالة فيه لوجود الطرفين المتغائرين بالذات انما المحال تخلل
العدم بين ذات الشيء ونفسه بمعنى قطع الاتصال بين الشيء ونفسه بان يكون الشيء موجودا ولم يكن نفسه موجودا
ثم يوجد نفسه وههنا ليس كذلك فان الشيء يوجد مع نفسه في الزمان الاول ثم اتصف مع نفسه بالعدم في الزمان الآخر
ثم اتصف مع نفسه بالوجود في الزمان الثالث فلم يتحقق قطع الاتصال بين الشيء ونفسه في زمان من الازمنة وهل هذا الا كلبس
شخص ثوبا معينا ثم خلعه ثم لبسه لا يخفى ان هذا الجواب مبني على ان الوقت ليس من المشخصات المعتبرة في الوجود فلا بد من اعادة
فلا يوجب الزمان قوله وقد يجاب بتجويز التميز بين الوقتين آه اي قد يجاب بمنع استحالة تخلل العدم بين الشخص المعدوم ونفسه
وان التخلل المحال هو ان يكون بين الشيء الواحد من جميع الوجوه ونفسه وهو غير لازم لجواز ان يكون الشخص المعدوم
متميزا عن نفسه في الوقتين اي وقت الابتداء والاعادة بالعوارض الغير الداخلة في تشخصه مع بقاء تشخصاته بعينه
في الحالين فيكون اعادة المعدوم بعينه لبقاء المشخصات والتخلل بين الامرين المتغائرين من وجه فان الشخص المأخوذ
مع الامور العارضة له في وقت الابتداء غير المأخوذ مع الامور العارضة له في وقت الاعادة والفرق بين
هذا الجواب والجواب السابق وان كان في كليهما منع استحالة التخلل ان حاصل هذا الجواب ان التخلل حاصل بين
الشخص ونفسه لكن باعتبارين مختلفين وهو ليس بمحال وحاصل الجواب السابق ان التخلل ليس بين الشخص ونفسه
بل بين الزمانين المتغائرين بالذات وايضا هذا الجواب غير مبني على عدم كون الوقت من المشخصات بخلاف السابق
وذلك ظاهر قوله وايضا لو تم ذلك آه جواب بالنقض الاجمالي يعني لو تم ما ذكرتم من اعادة المعدوم يستلزم
تخلل العدم بين الشيء ونفسه لامتنع بقاء الشخص من الاشخاص زمانا اذ لا تخلل زمان البقاء بين الشيء ونفسه لانه موجود
في طرفيه مع ان بقاء الاشخاص متحقق قوله وفيه بحث آه اي فيما ذكر من الجواب الثاني والثالث بحث اما في الثاني فلان
الاختلاف بين الشخص المبدأ والمعاد بالعوارض الغير المشخصة لا يدفع لزوم تخلل العدم بين المشخصات ونفسها وبين ذات
الشخص ونفسه مع ان دفع ذلك لا خلاف لزوم التخلل بين الشخص المأخوذ مع تلك العوارض ونفسه لكن المقصود ان
اعادة الشخص المعدوم بعينه لا يستلزم تخلل العدم بين ذلك الشخص ونفسه وهو غير لازم من التميز بالعوارض الغير
المشخصة وذلك ظاهر واما في الثالث فلان معنى التخلل انما يتصور بقطع الاتصال بين الشيئين والوقوع في خلالهما

فلا يتصور تخلل زمان البقاء بين الشيء ونفسه في الشخص الباقي لعدم حصول قطع الاتصال في ذلك الزمان بين
ذلك الشخص ونفسه بخلاف اعادة المعدوم بعينه فانه يستلزم تخلل العدم وقطع الاتصال بين الشيء ونفسه ضرورة انه
نعم انه يحصل به التخلل بين طرفي الزمان وهو لا يضر في بقاء ذلك الشخص فقوله اذ الاختلاف آه رد على قوله
وقد يجاب آه وقوله ثم لا يخفى آه رد على قوله وايضا لو تم ذلك آه قوله ذهب بعضهم الى اعادة آه يلزمهم ان يقولوا
بانعدام جميع ما سوى الله تعالى وهو مخالف لظاهر قوله تعالى ونفخ في الصور فصعق من في السموات ومن في الارض الا من شاء الله
قوله واجيب بان الهلاك آه وكذا مثله يسمى فناء عرفا ولا يتم الاستدلال بقوله تعالى كل من عليها فان على
الاعدام ايضا قوله فالتفريق اهلاك للكل اي للاجسام ثم الاجزاء بخروجها عن صفاتها ما سمها وقال حجة الاسلام
في الاحياء الممكن في حد ذاته هالك دائما لا انه يهلك ويدل على ذلك اتيان الجملة الاسمية الدالة على الاستمرار وقال
في مشكوة الانوار ترقى العارفون من حضيض المجاز الى ذروة الحقيقة فرأوا بالعين البصيرة انه ليس في الوجود الا الله
وان كل شيء هالك دائما لا انه يصير هالكا في وقت من الاوقات بل هو هالك ازلا وابدا قوله لعل الله تعالى يحفظ
الخ قيل عليه انه يجوز ان يكون الاجزاء الاصلية التي هي الانسان في الحقيقة يقبضها الملك باذن الله عند
حضور الموت فلا يتعلق بها الاكل ولا يختلط بالتراب ولا يحصل منها الثمار والنبات والحبوب وتولد فيه انه مجرد احتمال
لم يقم عليه شاهد بل مخالف لقوله تعالى قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشأها اول مرة فانه صريح في
ان المحشور هي الاجزاء الرميمة المختلطة بالتراب ويؤيده ما قال المفسرون ان الآية نزلت في ابي بن خلف
خاصم النبي عم اتاه بعظم قد رم وبلى ففته بيده فقال يا محمد عم اترى الله يحيي هذا بعد ما رم فقال نعم ويبعثك ويدخلك النار
وقد يقال لو سلم تولد المولود من الاجزاء الاصلية للمأكول فلا دليل قطعيا على كونها اجزاء اصلية للمولود لجواز
ان يكون الاجزاء الاصلية الاجزاء الترابية التي ينثرها الملك على الجرم المنوي كما ورد في الحديث الصحيح قوله العاد في
الوقوع لا في الجواز يعني لا اعتبار بالاحتمال العقلي لان الخصم في مقام الاستدلال على امتناع البعث فلا يفيده
الاحتمال العقلي قوله لان العذاب للروح المتعلق به لانه المدرك للذة والالم سواء كان ذلك جسما لطيفا ساريا
فيه على ما هو مذهب اكثر المتكلمين او جوهرا مجردا على ما هو مذهب المحققين او غير ذلك ولو سلم ان الالم للاجزاء فيجوز ان
يحفظ الله تلك الاجزاء الزائدة عن التعذيب قوله حاصل الجواب ان التناسخ تعلق النفس ببدن آخر لا يكون مخلوقا
من اجزاء البدن الاول وما نحن فيه غير لازم واما التعلق بالبدن المؤلف من الاجزاء الاصلية للبدن الاول بعينها
مع مغايرته له في الهيئة والتركيب فليس بتناسخ فان الشخص يتبدل من اول عمره الى آخره هيئة وتركيبا ولا تناسخ

قوله وانت خبير بان دعوى آه يعني ان ما ادعيه المعترض من اتحاد اجزاء الجلدين غير مسموعة لا بد له من دليل لم لا يجوز
ان يكون اجزاء الجلد الثاني غير اجزاء الاول نقل عنه ولعل المدعي يبني دعواه على ان مغايرة اجزاء الثاني
للاول يستلزم التعذيب بلا معصية وقد عرفت جوابه انتهى كلامه قال الفاضل المحشي نفي تعلق الالم
بالجلد غير معقول اذ القوة اللامسة تكون في الجلد فهو محل الالم قطعا وفيه انه ان اراد بكونه محل الالم انه يتالم فهو
ظاهر الفساد اذ لا الم في الجلد الذي لا حيوة فيه وان اراد انه آلة وواسطة لتالم الروح فهو مسلم لكنه لا يقدح في كونه مركبا
من الاجزاء الزائدة لعدم كونه معذبا قال الفاضل الچلبي يرد عليه ان منع اتحاد اجزاء الجلدين ميل الى التناسخ ورجوع
عن طريق الحق لان المراد بالاجزاء في كلام المعترض الاجزاء الاصلية وفيه ان التناسخ هو ان يكون البدن الثاني
مغايرا للاول بحسب الاجزاء الاصلية لا ان يكون جلده مغايرا لجلده قوله والاصح انه غيره فانه في الخبر انه سواء كان
نهر على ما في رواية او حوضا على ما في رواية اخرى قال البيضاوي روي انه عليه السلام قال الكوثر نهر في الجنة وعدني
ربي فيه خير كثير ماؤه احلى من العسل وابيض من اللبن والين من الزبد وابرد من الثلج وقيل هو حوض فيها قوله
والحوض في الموقف على ما روي من ان الصحابة قالوا يا رسول الله اين نطلبك قال على الصراط فان لم تجد فعلى
الميزان فان لم تجد فعلى الحوض فانه يدل على ان الحوض في المحشر قال الامام الزاهدي في تفسيره روي في الاخبار
ان الكوثر حوض على ظهر الملك يأتي به حيث يأتي النبي عليه السلام فاذا كان في الموقف يأتي به في الموقف
واذا كان في الجنة يأتي به في الجنة فعلى هذا كونه في الجنة لا ينافي كونه في الموقف ايضا قوله يجوز ان يكون للتنعم
الخ اشارة الى دفع توهم هو ان هذا الحديث يدل على ان لا يشرب بماء الحوض مرة اخرى لان الشرب انما يكون لدفع
العطش وحاصل الدفع ان وقوع الشرب الثاني غير معلوم وعلى تقدير التسليم يجوز ان يكون للتنعم لا لدفع العطش قوله يجوز
ان لا يشرب به الا من قدر له آه دفع توهم وهو ان يقال ان المبتلى بالجحيم من المؤمنين لو شرب به يجب ان لا يظمأ
مع ان الظمأ لازم للاحراق بالنار وفي قوله الا من قدر له السلامة اشارة الى ان الشرب قبل ورود النار وقيل ان الشرب
منه يكون بعد الحساب والنجاة عن النار قوله او لا يعذب بالظمأ الخ اي من شرب منه وقدر له دخول النار لا يعذب
فيها بالظمأ بل يكون عذابه بغير ذلك فان ظاهر الاحاديث يدل على ان جميع الامة يشربون منه الا من ارتد عن الاسلام
عياذا بالله لا ان الظمأ لازم للتعذيب بالنار قوله وتنبيه ان الطلب الخ نقل عنه فيجوز ان يكون الميزان بين الحوض
والصراط فطلبه عليه السلام يجوز بان يطلب لا في الحوض ثم الميزان ثم في الصراط بان يطلب في الصراط ثم في الميزان ثم
في الحوض وذكره عليه السلام هذا الطريق الثاني اشارة الى ان الصراط اقوى المظان فان الاحتياج اليه اكثر

فالطلب فيه اولا واحد را ستے كلامه بهذا اندفع ما قال الفاضل المحشي ان الاستيناف من كل طرف وان جاز
عقلا لكن التركيب يابى عنه اذ لا يحسن ان يقال فان لم تجدوا في الموقف المتاخر تاخرنا ثانيا فاطلبوا في الموقف
المتقدم تقدمنا ثانيا بل المناسب ان يقال ان لم تجدوا في الموقف المتقدم فاطلبوا في الموقف المتاخر
ووجه الدفع انه يحسن الامر بالطلب في المتاخر للاشارة الى ان الطلب فيه اقدم واجدر قوله القول بان تلك الجنة
آه يعني ما قيل انه كان بستانا في ارض فلسطين كورة في الشام او قرية بالعراق او كان بين فارس وكرمان
خلقه الله تعالى امتحانا لآدم عليه السلام قوله يرده عليه انه آه وايضا يجوز ان يكون الهبوط عبارة عن الانتقال
من الاعلى الى الاسفل بحسب الرتبة على ما قال ذلك القائل انه ارتحل من ذلك البستان الى ارض الهند كما في قوله تعالى
اهبطوا مصرا فان لكم ما سألتم قوله اي نخلقها لاجلهم الخ توجيه للمعارضة يعني ان اللام في الذين للاجل والجعل بمعنى
الخلق فالمعنى نخلقها الله في المستقبل لاجل الذين لا يريدون علوا ولا فسادا وهم لم يكن موجودة الان قوله فان قلت يحتمل
ان يجعل آه يعني ان المعارضة المذكورة انما تتم لو كان الجعل تامة واللام للاجل لكن يحتمل ان يكون الجعل متعديا
الى مفعولين ويكون قوله للذين مفعولا ثانيا له فيصير معنى الآية نجعل الجنة كائنة وحاصلة لهم في الزمان المستقبل فيصير
الحاصل انما يدل الآية على عدم حصوله الان جعل الجنة كائنة وحاصلة لهم لا ان نفس الجنة غير كائنة لهم فلا معارضة
وفي بعض النسخ بدل قوله فيصير الحاصل جعلها كائنة لهم فيصير الحاصل بجعلها كائنة لهم والمقصود واحد قوله قلت
يمكن ان يقال آه يعني ان المنع في غاية القوة لكن يمكن ان يقال في دفعه ان المتبادر من جعل الدار كائنة
لزيد تمكينه وعدم منعه من التمكن فيها سواء حصل له التمكن فيها او لم يحصل فمعنى نجعلها للذين نمكنهم في الاستقبال
من التمكن فيها ولا يخفى ركاكته وان التمكن من التمكين فيها لازم لوجود الجنة غير منفك عنه على ما يدل عليه قوله تعالى
اعدت للمتقين فلا يمكن ان يكون نفس الجنة حاصلة الان ويكون جعلها كائنة لهم في الاستقبال قوله
اما الحمل على التمكين بالفعل فعدول عن الظاهر يعني حمل الجعل في الآية على التمكين بالفعل والتمكين من التمكن فيها
وان كان لازما لوجود الجنة لكن التمكن فيها بالفعل غير لازم له بل يكون فيما سيجيء فعدول عن المتبادر من
قولهم جعلت الدار لزيد تمكينه من التمكن فيها لا جعل زيد متمكنا فيها بالفعل قوله يرد على هذا الاستدلال انه مشترك الالزام
بين الفريقين القائلين بوجودها الان والمنكرين له اذ المراد بالشيء الموجود مطلقا سواء كان الان او في المستقبل
ومعنى الآية كل ما يوجد في وقت من الاوقات يصير هالكا بعد وجوده فيصح ان يقال لو وجدنا لوجب هلاك
الجنة تحقيقا للعموم قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه لكن هلاكه بعد لقوله تعالى اكلها دائم فوجودها في الاستقبال

قوله لا الموجود وقت النزول اي ليس المراد بالشيء الموجود وقت نزول الآية وقبل الحشر حتى الدنيا حتى يكون
ما يوجد في الآخرة خارجا عن عموم الآية قال الفاضل المحشي لعل المراد بالشيء في الآية الموجود في الدنيا فانها
دار الفناء دون الموجود في الآخرة فانها دار البقاء وهذا الاحتمال كاف في عدم كونه مشترك الالزام انتهى وفيه
انه ان اراد ان معنى الشيء الموجود في الدنيا فهو ظاهر البطلان وان اراد ان المراد ههنا ذلك بقرينة كونه محكوما
عليه بالهلاك وهو انما يكون في الدنيا دار الفناء كما هو ظاهر كلامه فنقول التخصيص بالقرينة الخارجية ايضا ممكن ايضا
تخصيصه بغير الجنة والنار بقرينة قوله اعدت للمتقين واعدت للكافرين واكلها دائم فلا يتم الاستدلال قوله
ومثل قوله تعالى خالق كل شيء آه فان معناه كل ما يوجد في وقت من الاوقات خالق له وعالم به لا انه
خالق الاشياء الموجودة في وقت نزول الآية وعالم بها قوله يعني ان المراد هو الدوام التجددي آه يعني حاصل
جواب الشارح ان المراد بالدوام الدوام العرفي وهو عدم طريان العدم زمانا يعتد به وهذا لا ينافي طريان العدم عليه
وانقطاعه لحظة وانما حمل الشارح الدوام على الدوام العرفي والتحقيقي على ما بينه المحشي لان الدوام المجمع عليه في بقاء الجنة
والنار هو الدوام الحقيقي فاثبته بعضهم ونفاه آخرون قال في شرح المقاصد الدوام المجمع عليه هو انه لا انقطاع
لبقائهما اي الجنة والنار ولا انتهاء بحيث يبقيان على العدم زمانا يعتد به كما في دوام المأكول فانه على التجدد والانقطاع
قطعا قوله ولك ان تقول آه اي لك ان تقول في الجواب ان المراد بالدوام المعنى الحقيقي وهو عدم طريان العدم
مطلقا والمراد به دوام الكبار ودوام نوع الاكل وبالهلاك في قوله تعالى كل شيء آه هلاك الاشخاص ويجوز ان لا ينقطع
النوع اصلا مع هلاك الاشخاص بان يكون هلاك كل شخص معين من الاكل بعد وجود مثله وهذا الجواب مبني على
ما ذهب اليه الاكثرون من ان الجنة والنار لا يطرء عليهما العدم ولو لحظة واما على ما قيل من جريان العدم عليهما
لحظة فلا يتم لانه يستلزم انقطاع النوع جزما فلذا تركه الشارح قوله اي المقصود منه واللائق بحاله كما يقال هلك الطعام اذا لم يصلح
للاكل وان صلح لمنفعة اخرى قوله ان اريد به مطلق الكفر آه ما حاصله ان الانحصار في التسعة غير صحيح لانه ان اريد بالشرك
مطلق الكفر فالسحر داخل فيه فيكون ثمانية والا آه وان لم يرد به مطلقه بل اعتقاد الشريك في وجوب الوجود او في العبودية
فبقية انواع الكفر من اعتقاد الولد وانكار النبوة واثبات الجزء والجهة والجسمية خارجة عن الكبائر فلا حصر في التسعة ايضا
ويمكن الجواب آه بان الكفر انما هو العمل بالسحر على ما ذكره الشارح في الكشاف من انه لا يريد خلاف في كون
العمل به كفرا ويجوز ان يكون المراد بالسحر ههنا التعلم وتعليمه على ما قطع به الجمهور حيث قالوا السحر انما حرام ان لم يرد
ما ذكرنا انه وقع في رواية ابي طالب المكي ان الكبيرة سبعة عشر منها الى ان قال اربعة في اللسان شهادة الزور

وقذف المحصنة واليمين الغموس السحر حيث جعل السحر من الكبائر التي في اللسان وما في اللسان الا التعليم وتعليمها قو
نها مخالف لظاهر قوله تعالى آه فانه يدل على ان الكبائر متميزة بالذات عن الصغائر اذ لو كانا امرين اضافيين لم يتعين
حينئذ اجتناب الكبائر الا بترك جميع المنهيات سوى واحدة هي دون الكل وليس ذلك في وسع البشر كذا في شرح
المقاصد قوله والتوجيه ما سيجيء اي التوجيه الآتية ما سيجيء في الشرح من ان المراد بالكبائر جزئيات الكفر وجمعه باعتبار
الانواع المندرجة تحته او بحسب افراده القائمة بافراد المخاطبين على ما قيل من ان مقابلة الجمع بالجمع تقتضي انقسام
الاحاد الى الاحاد ويؤيده ما وقع في قراءة اخرى ان تجتنبوا كبيرة ما تنهون عنه بصيغة المفرد فقول المحشي جزئيات
الكفر يحتمل ان يكون المراد به انواعه الحقيقية فيكون اشارة الى الجواب الاول ويحتمل ان يكون المراد به الافراد الحاصلة
بحسب تعلقاته بالمخاطبين فيكون اشارة الى الجواب الثاني ولا يخفى ان كلا التوجيهين في غاية البعد البلاغة
تقتضي ان يقال ان تجتنبوا الكفر لوجازته وموافقته لعرف اللسان على ان الاية لا يأبى كونهما امرين اضافيين
فان اكبر الكبائر الشرك واصغر الصغائر حديث النفس وبينهما وسائط فمن عن له امران منها ودعت نفسه اليهما بحيث
لا يتمالك فكفها عن اكبرهما كفر عنه ما ارتكبه لما استحقه من الثواب على اجتناب الاكبر ولعل هذا متفاوت بحسب الاشخاص
والاحوال ومن ثمه قيل حسنات الابرار سيئات المقربين قوله على ما يعلم منه عده حلالا يعني انه ليس المراد باستحلال
عده حلالا لانه نفس تكذيب الشارع والكلام فيما جعله الشارع علامة التكذيب قوله لا يقال الاجماع مع مخالفة
الحسن آه فانه قال مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر بل منافق فقد اثبت المنزلة بين المنزلتين قوله
لانا نقول آه يعني ان الحسن انما اثبت المنزلة بين الكفر المجاهر والايمان لا بين مطلق الكفر والايمان فان
النفاق كفر مضمر داخل في مطلق الكفر فيكون نفي المنزلة بين الكفر المطلق والايمان مجمعا عليه قوله وقيل ان
المراد اي قيل في جواب السؤال المذكور ان المراد باجماع السلف اجماع السلف المتقدم على الحسن ومخالفته
لا يضر في اجماع المتقدم عليه قوله وهو غلط اي ما قاله صاحب القيل غلط لانه لو كان المراد به الاجماع المتقدم
على الحسن لما خالفه الحسن فان مخالفة الاجماع كفر مع انه خالفه على زعم هذا المجيب قوله ان المراد بالايمان يعني
ان المراد الايمان الكامل بصرف المطلق الى الكامل لكنه ترك القيد مبالغة في النفي واشعارا الى انه ينتفي الاسم
شمله عن المؤمن المطلق وقيل انه اذا كان الحديث واردا على التغليظ لا يكون على حقيقته بل كان كناية عن نقصان
ايمانه الذاتي كانه التحق بالعدم قوله وجه الاستدلال ان كلمة من آه يعني ان كلمة من في الاية عامة شاملة لكل
من لم يحكم بما انزل الله فيدخل فيه الفاسق المصدق ايضا لانه غير حاكم وعامل بما انزل الله تعالى قوله الجواب آ

ان المراد آه يعني ان الآية متروكة الظاهر فان الحكم وان كان عاما شاملا لفعل القلب والجوارح لكن المراد عمل القلب وهو
التصديق ولا نزاع في كفر من لم يصدق بما انزل الله تعالى قوله وايضا آه جواب آخر يعني ان الظاهر وان كان
نفي العموم لان كلمة ما من الفاظ العموم لكنه مصروف عن الظاهر اذ المراد عموم النفي بحملها على الجنس ولا شك ان من
لم يحكم بشيء مما انزل الله غير مصدق فلا نزاع في كفره وفي المواقف ان المراد بما انزل الله تعالى التورية بقرينة
سياق الآية قوله وجه الاستدلال ان ضمير الفصل يفيد قصر المسند على المسند اليه فيكون الفاسق مقصورا على
الكافر فيكون كل فاسق كافرا قوله والجواب ان هذا الحصر ادعائي آه يعني ان المراد هم الكاملون في الفسق الا انه ترك
اظهار القيد وجعل مطلق الكفر مقصورا عليهم ادعاء مبالغة في كونهم فاسقين والا فان لم يكن الامر كذلك بل كان
الحصر حقيقيا لزم ان يكون الفسق مقصورا على من كفر بعد الايمان وليس كذلك فان الفاسق يتناول من كفر بعد الايمان
وقبل الايمان وما بين الفريقين قوله الجواب انه محمول يعني انه مصروف عن الظاهر بحمل الترك على سبيل الاستحلال
وعده حلالا ولا نزاع في كفر مستحلا او بحمل الكفر على المعنى اللغوي هو الستر اي من ترك الصلوة فهو ساتر لنعمة الله غير
شاكر به ويقال يحتمل ان يكون المعنى من ترك الصلوة متعمدا فهو مشارك للكفار في عدم حرمته ودمه وماله وقال الامام
حجة الاسلام من ترك الصلوة متعمدا فقد كفر اي قارب الكفر كما يقال من قارب حول البلد دخله قوله وجه الاستدلال
آه يعني ان تعريف المسند اليه سواء كان للجنس والاستغراق يفيد حصره على المسند كما في قوله عليه السلام الائمة من
قريش والكرم في العرب فيفيد حصر العذاب على المسند اعني الكون على الكذاب فلو لم يكن كل فاسق كافرا لم يصح
حصر العذاب على الكفار او كون العاصي معذبا من ضروريات الدين قوله والجواب انه ادعائي يعني ان المراد
حصر الفرد الكامل من العذاب على المكذب بقرينة ان شارب الخمر معذب مع عدم كونه مكذبا الا انه ترك اظهار
القيد وجعل المطلق منحصرا ادعاء بجعل غيره بمنزلة العدم مبالغة في ذلك قوله وقس عليه نظائره يعني ان
اللام في قوله ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين الخزي الكامل الموعود للكفار الحصر ادعائي مبالغة وكذا في قوله تعالى
لا يصلاها الا الاشقى الذي كذب وتولى قوله انما عبر عن الكفر آه اي انما عبر المص عن الكفر بالشرك لما سيذكره الشارح
من ملاحظة الآية الدالة على ثبوته وانما عبر في الآية لان كفار العرب كانوا مشركين وتفصيل فرق الكفر على ما ذكره في شرح المقاصد
ان الكافر ان اظهر الايمان فهو المنافق وان طرأ كفره بعد الايمان فهو المرتد وان قال بالشريك في الالوهية فهو المشرك وان تدين
ببعض الاديان والكتب المنسوخة فهو الكتابي وان ذهب الى قدم الدهر واسناد الحوادث اليه فهو الدهري وان كان لا يثبت الباري فهو
المعطل وان كان مع اعترافه بنبوة النبي يبطن عقائد هي كفر بالاتفاق فهو الزنديق قوله فلا يرد ما قيل آه اه اذا كان

ضمير بعضهم راجعا الى المسلمين مطلقا ومنهم المعتزلة فلا يرد ما قيل ان قوله ان قضية الحكمة تقتضي آه قول بايجاب حكم الله
تعذيب المشرك والايجاب بمقتضى الحكمة قول المعتزلة دون اهل السنة والجماعة وان قوله لا يحتمل الاباحة قول بالقبح
العقلي مع ان مذهب اهل السنة ان الحسن والقبح شرعيان يجوز للشرع ان يحسن القبيح ويقبح الحسن وانما قلنا انه لا يرد
لان القائلين بالامتناع العقلي هم المعتزلة وهم يقولون بمقتضى الحكمة والحسن والقبح العقليين ومنشأ الاعتراض توهم ان
ان هذا الخلاف بين اهل السنة والجماعة والغفلة عن ان المسلمين الذي هو مرجع الضمير شامل للمعتزلة ايضا لانهم ايضا
من اهل القبلة قوله على انه يجوز ان يكون آه علاوة عن قوله فلا يرد اي على ان قوله وقوله لا يحتمل الاباحة قول بالقبح
العقلي غير مسلم لانه يجوز ان يكون عدم الاباحة لمنافاتها مقتضى الحكمة لا للقبح العقلي الذي هو استحقاق الذم في العاجل
والعقاب في الآجل فلا يستلزم القول بالقبح العقلي قوله نعم يرد ان يمنع آه نعم يرد على الدلائل الثلث للمعتزلة ممنوعا
اما على الاول فلانا لا نسلم ان مقتضى الحكمة التفرقة بين المسيء والمحسن لجواز ان يكون في عدم التفرقة بينهما حكمة اخرى
خفية لا نطلع عليها وعلى تقدير التسليم فيجوز ان يكون التفرقة بينهما بوجه آخر غير الوجه الذي ذكرتم من تعذيب المسيء
مثل اثابة المحسن دون المسيء كوقوعه في النار قبل وقوع المؤمن العاصي وخروجه بعد خروجه بمدة طويلة في النار
وكمنعه عن رؤية الله تعالى في الجنة وانحطاطه درجة انحطاطا تاما وايضا لم لا يكفي التفرقة الدنيوية كاهدار دم الكافر
وماله واسترقاقه وضرب الجزية عليه اما على الثاني فلانا لا نسلم ان الكفر لكونه نهاية في الجناية لا يحتمل العفو فان نهاية
الكرم تقتضي العفو عن نهاية الجناية والجواب بان قضية الحكمة تقتضي التفرقة فلا يجوز العفو رجوع الى الدليل الاول
وقد سبق تزييفه واما على الثالث فلانا لا نسلم ان اعتقاد الابدية يوجب جزاء الابد ولا بد لاثباته من دليل وعلى تقدير
تسليم ايجاب الجزاء لا نسلم ايجابه جزاء الابد فقوله يوجب جزاء الابد دعوى بلا دليل في الحقيقة قوله فقد يظن ان الضمير
آه اي قد يظن ان الضمير المنصوب في يخصصونها راجع الى الآيات والاحاديث والمعنى والمعتزلة يخصصون
الآيات والاحاديث بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة فيعترض عليه بان هذا التخصيص مع كونه عدولا عن الظاهر
بلا دليل مما لا يمكن ويصح في قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء اما انه لا يصح تخصيصه بالكبائر
المقرونة بالتوبة فلان المغفرة بالتوبة يعم الشرك ايضا فيلزم التساوي فيما نفي المغفرة وما اثبت له بل المغفرة بالتوبة يعم
كل عاص والتعليق بالمشية ينافيه فانه يفيد ان المغفور بعض العصاة وايضا لا يصح التخصيص بالكبائر المقرونة بالتوبة لان
المغفرة بالتوبة واجبة عندهم عقلا بناء على انها حسنة ومن اتى بالحسنة وجب مجازاته عليها فلا يظهر لتعليقها بالمشية
فائدة واما انه لا يصح التخصيص بالصغائر فلان مغفرة الصغائر عامة للجميع فلا معنى للتعليق بالمشية المفيدة للبعضية

قوله والصحيح ان الضمير للمغفرة آه اي ما ظن ان الضمير للآيات والاحاديث غلط والصحيح ان الضمير المنصوب في يخصصونها للمغفرة فالمعنى والمعتزلة يخصصون مغفرة الله للعصاة بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة يعني ان مغفرة الله انما تتحقق بالنسبة الى الصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة دون الكبائر المقرونة بها ولا يخصصون الآية المذكورة بهما اي بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة حتى يرد انه لا يصح بناء على عمومها والمعنى يغفر ما دون الشرك من الصغائر والكبائر لمن يشاء وهو التائب ومرتكب الصغائر دون من لا يشاء وهو مرتكب الكبائر الغير التائب فلا اشكال فما قيل انه لا فائدة في ارجاع الضمير الى المغفرة لانه لا بد من تخصيص الآيات والاحاديث فيرد عليهم الاعتراض المذكور كلام لا طائل تحته فانه لا حاجة لهم الى تخصيص جميع الآيات والاحاديث بل الآيات الواردة بدون التعليق بالمشية يخصصونها بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة كقوله تعالى ان ربك لذو مغفرة للناس انه غفور رحيم وانه كان غفورا رحيما وغافر الذنب ونحو ذلك والآيات الواردة بالتعليق يتركونها على عمومها ويقولون ان من يتعلق به المشية هم اصحاب الصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة كما في قوله تعالى يعذب من يشاء ويغفر لمن يشاء اي يعذب الكفار واصحاب الكبائر الذين ما تواقبل التوبة ويغفر لاصحاب الصغائر والكبائر التائبين والحاصل انهم يخصصون المغفرة بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة سواء يخصصون الآيات بها او لا فتامل فانه من مزالق الاقدام قوله ولهم ان يقولوا آه جواب للاعتراض المذكور اي على تقدير ان يكون الضمير للآيات والاحاديث للمعتزلة ان يقولوا ان كلمة ما في قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء مخصوصة بالصغائر جمعا بين ادلة الوعيد وهذه الآية ولا يلزم ما ذكرتم من عموم مغفرة الصغائر اذ لا يجب على الله مغفرة صغيرة غير التائب بل يغفرها ان شاء ويعذبها ان شاء فيصح التعليق بالمشية هذا لكن ما ذكره مخالف لما ذكره السيد الشريف قدس سره في شرح المواقف من انه لا استحقاق بالصغائر عندهم اصلا كما ذكره المحقق الدواني في شرحه للعقائد العضدية واما الصغائر فيعفو عنها عندهم قبل التوبة وبعدها ولذا انكروا الشفاعة لدفع العذاب فان قيل يجوز ان يكون المراد بقول المحقق الدواني واما الصغائر فيعفو عنها عندهم صغائر المجتنب عن الكبائر فلا ينافي قول المحشي قلت لا يصح تفريع نفي الشفاعة لدفع العذاب عليه قوله انما استطرد ذكره هنا آه اي كما استطرد الشارح ذكر نفي الوجوب في جواب استدلال المعتزلة على نفي وقوع مغفرة اهل الكبائر الذين لم يتوبوا بتمسك المعتزلة بهذه الآيات الواردة في وعيد العصاة في وجوب عقاب العاصي والا فلا دخل له ههنا لان المتنازع فيه ههنا هو وقوع المغفرة للعصاة وعدمها لا وجوبها قوله والجواب ههنا اي جواب المعتزلة عن تمسك اهل السنة بالآيات في مقام نفي وقوع مغفرة العصاة قوله وقد كثرت النصوص آه وحاصل الجواب ان النصوص كثيرة في العفو مثل قوله تعالى هو الذي يقبل التوبة عن عباده

ويعفو عن السيئات وقوله تعالى او يوبقهن بما كسبوا ويعفو عن كثير ولا معنى للعفو بالنسبة الى الصغائر والكبائر المغفورة
بالتوبة لانه ترك عقوبة المستحق ولا استحقاق فيها عندهم فيكون بالنسبة الى اهل الكبائر الذين لم يتوبوا فتعارض
ادلة المغفرة والوعيد وتاريخ النزول مجهول فحكمنا بانها مقرونة فيصير البعض مخصصا للبعض فخصص المذنب المغفور من
بين عمومات الوعيد جمعا بين الادلة قوله وفيه جواب آخر آه يحتمل ان يكون معناه انه في قوله وزعم بعضهم جواب
آخر للمعتزلة وحاصل الجواب ان ورود عمومات الوعيد لا يستلزم الوقوع البتة لجواز الخلف فان الخلف في الوعيد
كرم ويحتمل ان يكون معناه ان في هذا المقام جواب آخر ويكون اشارة الى ما ذكره الشارح في شرح المقاصد
من ان القول بالاحباط وبطلان استحقاق الثواب بالمعصية فاسد فكيف كان ترك عقابهم بالنار خلفا فهو ما لم
يكن ترك ثوابهم بالجنة كذلك مع انهم داخلون في عمومات الوعد بالثواب ودخول الجنة على ان قوله بل الكذب
منتف بالاجماع لانه اخبر عما يكون احوالهم في المستقبل فلو لم يقع لزم الكذب في كلامه تعالى وهو باطل بالاجماع قوله
والقول بجعل مراده الخ اي جعل مراد ذلك البعض بقولهم ان الخلف في الوعيد كرم ان الكريم اذا اخبر بالوعيد فاللائق
بحاله ومقتضى كرمه ان يبني اخباره على المشية فجميع العمومات الواردة في الوعيد متعلقة بالمشية وان لم يصرح
بها زجرا للعاصين ومنعا لهم فلا يلزم الكذب في التبديل بخلاف وعد الكريم فانه يجب ان يكون قطعيا لان جواز التخلف فيه
موهم لا يليق بشانه فلا يجوز تعليقه بالمشية قوله ويجوز العقاب على الصغيرة اي من غير قطع بالوقوع وعدمه اشارة
الى ان المراد بالجواز في عبارة المصنف هو الجواز الوقوعي بمعنى عدم الجزم بالوقوع وعدم الجزم بعدم الوقوع
فانه المتنازع بيننا وبين المعتزلة لا الجواز العقلي فانهم متفقون في ذلك على ما صرح به الشارح بقوله لا بمعنى انه يمتنع
عقلا قوله لعدم قيام الدليل يعني انا حكمنا بالجواز الوقوعي ولم نجزم بالقطع بالوقوع او عدمه لان المسئلة شرعية
لا يستقل العقل باثباتها وما وجدنا دليلا شرعيا يدل على تعيين احد الجانبين من الوقوع او اللاوقوع فحكمنا
بسبب انه فاعل مختار يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد انه يجوز ان يغفر ويجوز ان يواخذ فلا يرد ما يتوهم ان غاية عدم الدليل
التوقف لا الجزم بالجواز فلا بد له ايضا من دليل لان دليل الاختيار كاف للجواز وانما المفقود دليل
تعيين احد الجانبين من الوقوع او اللاوقوع قوله وما ذكره الشارح من الادلة آه يريد ان المدعى مركب
من جزئين احدهما انه لا قطع بالوقوع والثاني انه لا قطع بعدم الوقوع والادلة التي اوردها الشارح انما تثبت الجزء
الاول من الدعوى دون الثاني مع ان الخصم اعني المعتزلة لا ينكر الجزء الاول فهو ايضا قائل بانه لا قطع بوقوع
العقاب وانما تخالفنا في الجزء الثاني حيث يدعي القطع بعدم وقوع العقاب ونحن نتردد فيه لهذا تعرض الشارح بالمعية الخ مشتغل

بما لا يعينه هذا لكن اثبات ان ادلة الشارح انما يثبت الجزء الاول فيه دقة وهذا امر الحشي ما بال قلنا سمع لما يتجلى
عليك من مواهب الفياض ان الدليل الاول اعني قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء انما يدل على ان
لا قطع بوقوع العقاب على الصغيرة اذ لو كان كذلك لذكره الله تعالى في جنب الكفر في قوله تعالى ان الله لا يغفر ان
يشرك به لكن لا يدل على ان قطع بعدم الوقوع اذ للخصم ان يقول يجوز ان يكون من شاء الله تعالى في عدم المغفرة مجانبا
الصغائر المجتنبون وكذا الآية الثانية انما تدل على ان احصاء الصغائر والكبائر متحقق والاحصاء انما يكون للسؤال
والمجازاة ولا شك ان المجازاة غير واقعة على كل ما يحصى فلا يكون وقوع العقاب قطعيا على الصغائر فيثبت
الجزء الاول من المدعى ولو سلمنا ان المجازاة غير واقعة على كل ما يحصى اذ لو كان كذلك لزم ان يكون الصغائر والكبائر
على كل ما يحصى بعد التوبة ايضا موجبا للعقاب وهو باطل بالاجماع ولبطل تكفير الحسنات السيئات مع انه ثابت
بقوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات وايضا لزم حينئذ ان يكون المجازاة على الصغائر قطعيا فيثبت
بالآية خلاف المدعى ثم ان المجازاة على ما يحصى انما هو على تقدير ثبوت الاستحقاق بعد مقابلة الحسنات بالسيئات
فحينئذ للخصم ان يقول ان مجتنب الكبائر لا يبقى له استحقاق الصغائر لتكفيرها بالاجتناب فلا يثبت الجزء الثاني
من المدعى هذا ما وجدته في تحقيق كلام المحشي ولعمري ههنا كلام لا يفيد شيئا سوى الملال اذ كلامنا
في شارة سوق النظم عدم الاعتقاد بما قال قوله حاصله ان التكفير المراد اي حاصل الجواب ان تكفير السيئات على تقدير
عدم الاجتناب مقيد بالمشية والمراد ان تجتنبوا الكبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم ان نشاء فلا يدل على قطعية
وقوع مغفرة صغائر المجتنب وانما كان مقيدا بالمشية لان المراد بالكبائر انواع الكفر واشخاصها المتفقة
بالافراد الكاملين لان الكامل ينصرف عند الاطلاق اليه فيكون ما عدا الكفر من الصغائر والكبائر داخلا في
السيئات فلو لم يقيد بالمشية لكان مقتضى الآية اي تكفير ما عدا الكفر من الصغائر والكبائر قطعيا وتقدير
الآية ان تجتنبوا الكفر نكفر عنكم سيئاتكم التي هي ما عدا الكفر من الصغائر والكبائر وهو مخالف للاجماع المنعقد على ان تكفير ما عدا الكفر
غير قطعية بل هي اما مقيدة بالمشية كما هو رأي اهل السنة او بالتوبة كما هو مذهب المعتزلة والمراد بالاجماع اجماع المعتزلين
اهل السنة والاعتزال الا المرجئة فانهم يدعون القطع بتكفير ما عدا الكفر قوله ولو لم يحمل الكبيرة الخ دفع وهم انه قيل اذا كان التكفير
مقيدا بالمشية فلا حاجة الى تكلف حمل الكبيرة على الكفر اذ يصير المعنى ان تجتنبوا الكبائر نكفر الصغائر ان نشاء فلا يكون وقوع
مغفرتها قطعيا وحاصل الدفع انه لو لم يحمل الكبيرة على الكفر لزم المحذور لان … لكانت التقييد كفرا بالمشية بلا دليل … تعالى
الصغائر بالاجتناب عن الكبائر … فلا وجه لان يكون المفهوم من الآية ان جواز مغفرة الصغائر انما هو على تقدير الاجتناب عن الكبائر …

كذلك لانه يجوز مغفرة الصغائر بدون الاجتناب ايضا لعموم قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء هذا هو التحقيق الحقيق الذي
وجده الخاطر الكليل والذهن العليل ولا فاضل ههنا كلام يتعجب عنه ذوو الافهام مبناه ان قوله ولم يحل اه اثبات لحمل الكبائر
على الكفر وهو باطل لان قوله يبقى التقييد بلا دليل مصادرة وقوله لانه يجوز مغفرة الصغائر بدونه مما لا يكاد يصح على هذا
التوجيه على ان المجيب مانع يكفيه الاحتمال العقلي لا حاجة الى الاثبات وسنده منعه ما ذكرنا من ان المطلق ينصرف الى
الكامل بل بعضهم ادعى اثباته بان هذه الآية محتملة وآية الغفران المعارضة لها اعني قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء
محكمة فيجب تخصيص المحتملة بها ان تعارضهما لان معنى الآية المحكمة ان يغفر ما دون الكفر من الصغائر والكبائر لمن
يشاء ويجوز ان يكون من شاء الله المغفرة في حقهم اصحاب الصغائر واصحاب الكبائر المقرونة بالتوبة ووجوب العقاب
لا ينافي المشيئة غاية ما في الباب ان يكون الآية المحتملة مبينا للاية المحكمة قوله اي المقبولة لان الشفاعة الغير المقبولة
لا تليق في توجيه قوله ولا يقال ان مرتكب المكروه يعني ان مرتكب المكروه كراهة التحريم يستحق حرمان الشفاعة
لما صرح التلويح في تعريف الفقه وفي بحث الاحكام فاستحقاق اهل الكبائر حرمان الشفاعة بطريق الاولى لكونه فوق
مرتكب المكروه قوله لا نم الملازمة اي لا نسلم انه لو استحق مرتكب المكروه حرمان الشفاعة يلزم استحقاق مرتكب الكبيرة
لان جزاء الادنى وهو مرتكب المكروه لا يكون جزاء الاعلى وهو مرتكب الكبيرة فان له جزاء آخر عليا مثل التعذيب
بالنار ولو سلم ذلك فليس المراد بالشفاعة في قوله يستحق حرمان الشفاعة المصدر المبني للفاعل اعني كونه شفيعا فالمعنى
ان مرتكب المكروه يستحق حرمان كونه شفيعا لآخر فيجوز ان يكون مشفوعا ولو سلم ذلك فالمراد حرمان كونه مشفوعا
لرفع الدرجة او في بعض مواقف المحشر مثل السؤال والحساب فيجوز ان يكون لرفع العذاب او في بعض آخر مثل
الصراط على ان استحقاق الحرمان لا يستلزم الوقوع كما ان استحقاق العذاب لا ينافي العفو هذا لكن قوله عليه السلام
من ترك سنتي لم ينل شفاعتي يدل على وقوع حرمان الشفاعة في حق تاركها الا ان يقال انه وعيد يجوز الخلف فيه قوله
اي الذنب بقرينة ذكر الذنب سابقا قوله من امتي اهل الكبائر فيلزم ثبوت الشفاعة للكبائر نصا هذا مع قيل ان هذا انما يكون ان لو
ثبت عموم الذنب للصغائر والكبائر واما اذا خص بالصغائر بقرينة قوله تعالى لذنبك فان ذنبه عليه السلام صغيرة وقعت سهوا
فلا يثبت به مقصودنا وان كان الزاما للمعتزلة لعدم استحقاق العذاب بالصغائر عندهم حتى يحتاج الى الشفاعة فجواز الاستغفار وحمل
الذنب ان الذنب في الاصل موضوع شامل لها وكون ذنبه عليه السلام خاصا لا يفيد تخصيص الذنب للامة وذلك ظ قوله وعلى هذا
ليس لرفع الدرجة الخ مثل الآية تقتضي الاسلوب على ان تلك الشفاعة التي نفي عن الكفار خاصة ليست لرفع الدرجة لان
عدم الشفاعة التي لرفع الدرجة لا يقتضي تقبيح الحال وتحقيق الناس مع ان الآية سيقت لنفي الشفاعة التي تقتضي عدمها

تصحيح حالهم وتحقيق بأسهم قوله لكن لا تدل على انها آه يعني ان هذه الملائمة بمقتضى الاسلوب انما تدل على ثبوت اصل
الشفاعة لكن لا تدل على انها في حق اهل الكبائر وقيل بل تدل لان جهة نفي النفع هي الكفر فاذا انتفى ثبت
النفع بها مطلقا ولانها المحل للخلاف فاذا ثبت اصل الشفاعة ثبت اصل المدعى اقول فيه بحث اما في الاول فلان
حصر جهة نفي النفع في الكفر غير معلوم من الآية وترتبه عليه لا يدل على الحصر فيجوز ان تكون في اهل الكبائر امر آخر واما
في الثاني فلان المراد انه لا يدل عليه دلالة تحقيقية لانه لا يدل عليه الا دلالة التزامية مبنية على مذهب الخصم قوله ظاهر الآية
ينفي اصل الشفاعة يعني ان هذه الآية ليست للمعتزلة من كلام جهالهم من جهة ان ظاهرها ينفي الشفاعة مطلقا مع
انهم قائلون بالشفاعة لزيادة الثواب فان صرفوها عن الظاهر وحملوا على نفي الشفاعة لرفع العذاب فنقول انها لا تبقى
حجة قوله ثم انه يحتمل آه اي ثم ان الآية لا تدل على نفي الشفاعة ايضا على الاطلاق لانه يحتمل ان يكون الضمير في قوله
منها للنفس الثانية العاصية فيكون معنى قوله تعالى ولا يقبل منها شفاعة انها ان جاءت النفس العاصية في حقها بشفاعة
الشفيع لم تقبل منها فلعل الشفاعة تقبل في حقها بوجه آخر بان يجيء الشفيع بشفاعة وما قيل ان هذا التوجيه خلاف الظاهر
بعيد عن المقام فليس بشيء لان الموجه يكفيه الاحتمال العقلي وهو ظاهر قوله يشير الى منع الدلالة على عموم الاشخاص
وسند المنع جواز كون الكلام لسلب العموم لا لعموم السلب كذا في شرح المقاصد قوله واعترض عليه بان النفس آه
يعني انه لا معنى لمنع الدلالة على العموم لان النفس في قوله تعالى لا تجزي نفس عن نفس آه نكرة في سياق النفي عامة والضمير
في قوله منها راجع اليها فيعم الضمير ايضا بعموم مرجعه فيدل على العموم في الاشخاص قوله ويمكن ان يجاب يعني
انا لا نسلم انه يلزم من عموم المرجع الذي هو النكرة عموم الضمير لو كان الضمير راجعا اليها من حيث عمومها لكن لا ضرورة في رجوع الضمير
اليها كذلك فان النكرة المنفية خاصة بحسب الوضع لانها موضوعة للفرد المبهم ولذا لا يعم في الاثبات وعمومها بعد النفي
عارض عقلي ضرورة ان انتفاء الفرد المبهم لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد فيجوز ان يكون الضمير راجعا الى النكرة
بحسب معناها الوضعي فلا يلزم العموم الا بما ذكره او يقال [illegible] وانما هو على الاصطلاح [illegible] منه ان يكون
جميع اجزائه [illegible] على الاصطلاح [illegible] الضمير [illegible] النفي وليس [illegible] الضمير الى النكرة
المنفية بحسب معناها الوضعي من الاستخدام [illegible] من الاستخدام [illegible]
النكرة [illegible] الفرد المبهم الا انه [illegible] العموم [illegible]
[illegible] شارح مختصر ابن الحاجب [illegible]
[illegible] النكرة المنفية [illegible] النكرة المنفية [illegible] الشريعة

في التوضيح ان العام لفظ وضع لكثير غير محصور مستغرق لجميع ما يصلح له ثم عد النكرة المنفية من العام نحو لا اكل رأسًا
وليس بشيء لان مراد المحشي انها خاصة بحسب الوضع الشخصي هو لا ينافي كونها عاما بحسب الوضع النوعي المجازي ضرورة
ان دلالتها بواسطة قرينة وهي الوقوع في سياق النفي والوضع في تعريف العام اعم من الشخصي والنوعي فيشمل
النكرة المنفية ايضا صرح بذلك الشارح في التلويح فارجع اليه فانه كاشف عن التوضيح قوله نعم لو قيل آه اي نعم
لو قيل في دفع منع الدلالة ايضا على عموم الاشخاص ان الضمير راجع الى النكرة فوقوع الضمير في سياق النفي
كوقوع النكرة فيه فيكون قوله تعالى لا يقبل منها كان يقال لا تقبل من نفس شفاعة فيعم ذلك الضمير كما يعم النكرة
لم يبعد جدا ولعل هذا هو مراد المعترض الا ان عبارته لا تساعده قيل وجه البعد في الجملة ان الضمير الراجع الى
النكرة لا يجب ان يكون نكرة فانه اختلف بين النحاة ان الضمير الراجع الى النكرة معرفة او نكرة وان كان المشهور
انه نكرة قوله عدم المغفرة بالنسبة الى صغيرة يعني عدم معنى العفو بالنسبة الى صغيرة غير المجتنب عن الكبيرة مم لانه اذا
لم يجتنب الكبيرة كان مستحقا للعذاب على الصغيرة ايضا فتركه يكون تركا للعقوبة المستحقة فيتحقق العفو بالنسبة اليه
وعدم معنى العفو بالنسبة الى صغيرة المجتنب عن الكبيرة غير مفيد في بيان ما قالت المعتزلة فبيان الشارح
غير تام وما قاله الفاضل المحشي من ان كلام الشارح مبني على ما هو المشهور من انه لا استحقاق بالصغائر مطلقا عندهم
على ما قال في شرح المواقف ففيه ان قيد المجتنب عن الكبيرة مستدرك حينئذ وهو ظ قوله فقال لعل وجه القائل ان
غير المجتنب يستحق الخلود في النار عندهم فلا يتحقق المغفرة والعفو بالنسبة اليه ايضا وما قيل من انه يجوز ان يكون بتخفيف
العذاب ففيه ان العذاب عندهم مضرة خالصة لا يشوبها ما يخالفه ولذا جعلوا جزاء الكافر بعينه جزاء مرتكب الكبيرة قوله
فيه منع ظاهر لجواز آه فيه ان جزاء الايمان هو الجنة لا مجرد التخفيف لقوله عليه السلام يدخل الجنة من كان في قلبه
مثقال ذرة من الايمان مع ان ايضا تخفيف العذاب خلاف مذهبهم على ما مر قوله ومبنى هذا الاستدلال على ان العمل آه
لانه على تقدير تناول العمل لترك المنهيات يكون معنى الآية ان الذين امنوا وعملوا الصالحات من اتيان الاوامر وترك
المنهيات كانت لهم جنات الفردوس فلا يدخل مرتكب الكبيرة في حكم الآية لانه غير تارك للمنهيات بخلاف ما اذا لم يتناولها
فالعامل بالصالحات يجوز ان يرتكب كبيرة بل كبائر فيدخل مرتكب الكبيرة العامل بالصالحات تحت الحكم فيتم الاستدلال
قوله ثم انه لا يدل على عدم خلود من لا عمل آه يعني ان الاستدلال بالآية على تقدير عدم التناول ايضا غير تام
لانه لا يدل على عدم خلود مرتكب الكبائر الذي لا عمل له غير الايمان لترتب الحكم بدخول الجنة على الذين امنوا وعملوا
الصالحات لكنه يبطل مذهب الاعتزال من خلود جميع اهل الكبائر في النار قوله فلا يرد جواز التفاوت آه اي لا يرد انه

يجوز ان يكون عذاب الكافر شديدا بالنسبة الى عذاب مرتكب الكبيرة وان كانا مخلدين في النار فلا يزيد الجزاء
على الجناية قوله وهذا الدليل الزامي آه اي مبني على مذهب المعتزلة القائلين بالحسن والقبح العقليين والا فعند اهل السنة
تصرفه تعالى لا يوصف بالظلم لان الظلم قد يقال على التصرف في ملك الغير وهذا محال في حقه تعالى لان الكل ملكه
وعلى وضع الشيء في غير محله والله احكم الحاكمين واعلم العالمين وكل ما وضعه في موضع يكون ذلك احسن المواضع وان
خفي وجه حسنه علينا ولا يخفى انه اذا كان الدليل الزاميا فلا حاجة الى دفع الايراد والسابق الى قوله على الاطلاق
من غير تقييد بالشدة والضعف لانهم لا يقولون بالتفاوت في العذاب والا لم يكن مضرة خالصة قوله قالوا لولا
الخلوص الى آخره اي لولا الخلوص عن شوائب النفع لم ينفصل عن مضار الدنيا فانها مضار من وجه
دون آخر فيجب ان يكون منافع الآخرة ومضارها خالصتين عن الغير قوله فيمكن منعه آه اي يمكن منع قيد الخلوص ايضا
لكن هذا المنع غير مفيد ههنا لان النزاع في دوام اهل الكبائر في النار وخلودهم ومنع الخلوص لا يستلزم نفي الدوام
لا يقال منع الدوام موقوف على منع الخلوص لانه اذا كانت المضرة منقطعة لم تكن خالصة لانا نقول فيه لم لا يجوز
ان لا يخلق الله تعالى في المعاقب العلم بذلك الانقطاع فلا يحصل له فرح كذا في شرح المواقف قوله لكن خلوده آه استدراك
لدفع توهم انه اذا كان الخلود بمعنى المكث الطويل فيجوز ان يكون خلود الكفار ايضا بذلك المعنى فلا يكون دوام الكفار
في النار قطعيا ووجه الدفع ظاهر قوله لاحتمال ان يكون آه لان اسم الفاعل ضعيف العمل فيحتاج الى التقوية بخلاف
الفعل لكن الاحتمال المرجوح لا يمنع الاستشهاد واما ما قيل من ان الايمان في قوله تعالى انؤمن لك واتبعك الارذلون
مما هو في الايمان الشرعي والكلام في الايمان اللغوي فيدفعه ان الايمان الشرعي بعينه الايمان اللغوي قال
في شرح المقاصد الايمان افعال من الامن بمعنى صيرورة والتعدية باللام بحسب الاصل كان المصدق صار ذا امن
من ان يكون مكذوبا او جعل الغير آمنا من التكذيب والمخالفة ويتعدى بالباء واللام لاعتبار معنى الاذعان و
الاعتراف كقوله تعالى آمن الرسول بما انزل اليه من ربه ولاعتبار معنى الاذعان كقوله تعالى وما انت بمؤمن لنا انتهى
كلامه فعلم ان الايمان متعد بنفسه هو الموافق لما في الصحاح فمعنى قوله يتعدى باللام ويتعدى بالباء انه يتعدى باللام
باعتبار معنى الاذعان وبالباء بمعنى الاعتراف فما قيل انه خالف في جعل الايمان متعديا بالباء واللام بعينهما وحيث
تعلق الباء بالايمان باعتبار معنى الاعتراف ليس بشيء قوله اي تحصيل فيه منسوبية الصدق آه يعني ان
النسبة مصدر بمعنى المفعول والمعنى ليس حقيقة التصديق اللغوي ان تحصيل في القلب كون المصدق منسوبا
الى الصدق او المخبر بمثل ثبت الصدق له في نفس الامر فانه من قبيل المعرفة المقابلة للانكار والجهالة دون مقصود التصديق

المقابلة للتكذيب والانكار المعبر بگرويدن وانما لم يجعله من المصدر المبني للفاعل بمعنى نسبت كردن صدق را
بمخبري اى لا يستلزم الاذعان بل هو تعبير عنه ثم اعلم بعد الاتفاق على ان تلك المعرفة خارجة عن التصديق
اللغوي الذي اعتبر في الايمان هو التصديق اللغوي اختلفوا في انها هل هي داخلة في التصور ام في التصديق
المنطقي فرضي الشارح انها داخلة في التصور ويجوز ان يكون الصورة الحاصلة من النسبة التامة الخبرية تصورا
وان التصديق المنطقي بعينه التصديق اللغوي لذا فسر في الكتب الفارسية بگرويدن وفي العربية بما يقابل
التكذيب والانكار ويؤيده ما اورده السيد الشريف قدس سره في حاشية شرح التلخيص ان المنطق انما بين ما هو في
العرف واللغة وعلى هذا قال الشارح في التهذيب العلم ان كان اذعانا للنسبة فتصديق والا فتصور وعند بعض
المتاخرين وهو صدر الشريعة ان تلك المعرفة داخلة في التصديق المنطقي فان الصورة الحاصلة من النسبة التامة
الخبرية تصديق قطعا فان كان حاصلا بالقصد والاختيار بحيث يستلزم الاذعان والقبول فهو تصديق لغوي
وان لم يكن كذلك كمن وقع بصره على شيء فعلم انه جدار او حجر فهو معرفة يقينية وليس بتصديق لغوي فالتصديق
اللغوي عنده اخص من المنطقي هذا مجمل الكلام وتفصيله في شرح المقاصد قوله كما للسوفسطائية فان يقينا لوجود العالم
خال عن الاذعان والقبول كما لبعض الكفار الذين يعرفون صدق النبي كما قال الله تعالى الذين آتيناهم الكتاب
يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وقال وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا قوله كذا حققه بعض المتاخرين يعني
كون اليقين الخالي عن الاذعان حاصلا للسوفسطائي كما حققه بعض المتاخرين هو صدر الشريعة واما الشارح
فهو يمنع حصول اليقين بدون الاذعان ويمنع عدم حصول الاذعان القلبي للسوفسطائي وانما ينكرون عنادا
قوله صرح بذلك رئيسهم ابن سينا آه قال الشارح في رسالته في تحقيق الايمان ان ابن سينا ذكر في الشفاء
في مقابلة هذا التصديق التكذيب قال في كتابه المسمى بدانش نامه علائي دانستن دو گونه است يكى فهم كردن
ودريافتن وآنرا بتازي تصور خوانند دوم گرويدن وآنرا بتازي تصديق خوانند قوله ان هذه ترجمة اى
كان التصديق عند ابن سينا هو اللغوي المعبر عنه بگرويدن ولما كان هذا الامر يأبى اندراج يقين السوفسطائي ونحوه كاليقين
الحاصل لبعض الكفار في التصور واما عدم انحصار تقسيم العلم الى التصور والتصديق لخروج يقين السوفسطائي عنهما وكلا الامرين
بعيد ذكره قوله قلت لا نسلم حصول اليقين آه يعني ان النقض انما يتم اذا كانت مادته متحققة وهو ممنوع لانا لا نسلم حصول اليقين
بدون الاذعان ولا نسلم ان السوفسطائي ونحوه يتيقنا بدون الاذعان فانه يذعن بوجود العالم الا انه ينكره باللسان عنادا
قوله يبقى ههنا بحث وهو ان المعنى الذي آه حاصله انه كيف يكون المعنى الذي يعبر عنه بگرويدن بعينه

معنى التصديق المنطقي والحاصل ان المعنى المعبر عنه بگرويدن قطعي والتصديق المنطقي عام شامل للظن والجهل ايضا
بالاتفاق لان المنطقيين يقسمون العلم بالمعنى الاعم اعني الصورة الحاصلة عند العقل الى التصور والتصديق
تقسيما حاصرا وتوسلا بذلك التقسيم الى بيان الحاجة الى المنطق بجميع اجزائه التي منها القياس الجدلي المتألف من
المشهورات والمسلمات ومنها القياس الخطابي المتألف من المقبولات والمظنونات ومنها القياس الشعري
المتألف من المخيلات فلو لم يكن التصديق المنطقي عاما لم يثبت الاحتياج الى هذه الاجزاء وذلك ظ قوله وقد نص عليه في
شرح المقاصد حيث قال انما المقصود ان الايمان تصديق بالامور المخصوصة بالمعنى اللغوي هو ما يعبر عنه بگرويدن
وراست داشتن وينافيه التوقف والتردد قوله لذلك يكفي في باب الايمان آه اي لاجل ان المعنى الذي يعبر عنه
بگرويدن امر قطعي يكفي ذلك في باب الايمان الذي هو التصديق البالغ حد الجزم بحيث لا يحتمل النقيض اصلا ولا يحتاج الى
اعتبار كونه قطعيا قال الفاضل المحشي الحق انه امر متناول للظني والقطعي قوله وقد نص عليه في شرح المقاصد
نعم قد نص على ان الايمان تصديق خاص قد اعتبر فيه شرائط منها كونه امرا قطعيا واما كون التصديق المنطقي امرا
يقينيا فلم يذكره الشارح انتهى كلامه وفيه بحث اما اولا فلان عبارته في شرح المقاصد على ما نقلنا صريح في ان المعنى
المعبر عنه بگرويدن مناف للتردد والتوقف واما ثانيا فلان كون الايمان تصديقا خاصا قد اعتبر فيه شرائط منها
كونه امرا قطعيا مخالف لما ذكره الشارح في التلويح في باب المحكوم به من ان المراد بالايمان معناه اللغوي وانما الاختصاص
في المؤمن به ومعنى التصديق هو الذي يعبر عنه بالفارسية بگرويدن وراست گو داشتن هو المراد بالتصديق الذي جعله
المنطقيون احد قسمي العلم على ما صرح به رئيسهم وحيث حصر الاختصاص في المؤمن به وجعل التصديق المعتبر في الايمان بعينه التصديق
المنطقي تامل فانه من مزال الاقدام واما ما ذكره الفاضل المحشي من ان القول بان المعتبر في الايمان هو اليقين
محل نظر اذ قد صرح في شرح المواقف ان الظن الغالب الذي لا يخطر معه احتمال النقيض حكمه حكم اليقين في كونه ايمانا حقيقيا
فان ايمان اكثر العوام من هذا القبيل فمدفوع بما نقل عنه من ان كون الايمان عبارة عن التصديق الجازم الثابت
قول جمهور العلماء وكلامنا معهم وقال بعضهم عدم كفاية الظن القوي الذي لا يخطر معه احتمال النقيض محل كلام انتهى كلامه
قوله اشارة الى ان الكفر آه يعني ان ما ذكرنا مخالف لما ذكره في شرح المقاصد فان قوله كان اطلاق اسم الكافر في
ويجعله كافرا لتبشير كل منهما الى ان الكفر في مثل هذه الصورة اي في الصورة التي يكون التصديق مقرونا بالشيء من
علامات التكذيب في آنفه وفي حق اجراء احكام الدنيا لا فيما بينه وبين الله تعالى اذ ذكر في شرح المقاصد ان
ذلك التصديق غير معتد به وانه بمنزلة العدم يوافقه ما اورده الشارح في رسالة في تحقيق الايمان كذا البعض ... ا

للشارع اذا فرض حصوله مع التصديق بجعل امارة التكذيب فلا يعتد بمثل هذا التصديق ويجعل بمنزلة العدم
ويمكن ان يقال ان المراد بقوله كان اطلاق اسم الكافر الاطلاق الحقيقي وبقوله يجعله كافرا فيما بينه
وبين الله تعالى ويؤيده ما في شرح المواقف من ان السجود للصنم بالاختيار يدل بظاهره على انه ليس بمصدق ونحن
نحكم بالظاهر فلذلك حكمنا بعدم ايمانه حتى لو علم انه لم يسجد له على سبيل التعظيم واعتقاد الالوهية بل سجد له وقلبه مطمئن بالايمان
لم يحكم بكفره فيما بينه وبين الله تعالى وان اجرى عليه حكم الكافر في الظاهر قوله قلت الكلام في الايمان الحقيقي
لا الحكمي يعني ان ايمان اطفال المؤمنين حكمي بما علم من الدين ضرورة لان النبي عليه السلام كان يجعل ايمان احد الابوين
ايمانا للاولاد وقيل هذا مناف لما ذكره الشارح فيما بعد من ان الشارع جعل المحقق الذي لم يطرء عليه ما يضاده في
حكم الباقي فانه تصريح بان الكلام فيما هو اعم من الايمان الحقيقي والحكمي انتهى كلامه انت خبير بان المفهوم من
كلام الشارح ان الشارع جعل المحقق الغير الباقي في حكم الباقي لا انه جعل غير المحقق في حكم المحقق فالكلام المذكور
صريح في ان الكلام في الايمان المحقق سواء كان باقيا او في حكم الباقي لا فيما هو اعم من الايمان الحقيقي والحكمي قوله
هذا مناف لما عليه المتكلمون من ان النوم الخ فيه بحث لان ما عليه المتكلمون هو ان النوم ضد للادراك للاشياء ابتداء
لا انه مناف لبقاء الادراكات الحاصلة حالة اليقظة وعلى تقدير التسليم فاتحاد محليهما ممنوع على ما ذهب اليه الاستاذ وقوله
عليه السلام تنام عيني ولا ينام قلبي مما يدل قوله والذهول الخ في حالة النوم والغفلة يعني ان الذهول
الحاصل في حالة النوم والغفلة انما هو في حصول ذلك التصديق فتلك الحال اي حال النوم والغفلة حال
الذهول المفسر بعدم ملاحظة الصورة الحاصلة عند العقل لا حال عدم التصديق وعدم ملاحظة حصول التصديق
لا ينافي ان يكون في نفسه حاصلا قوله واما حال الحضور فليس كذلك الخ دفع لما يتوهم من ظاهر قول الشارح والذهول انما هو عن حصوله
من انه يدل بظاهره على ان الذهول عن حصول التصديق في غير حالة النوم والغفلة مع انه ليس كذلك فانما المعنى في
الحالة الذهول عن نفس المصدق به فحاصل الدفع ان مراد الشارح ان حال النوم والغفلة حال الذهول البتة واما حال عدم
النوم والغفلة وهو حال الحضور فليس الذهول فيها الا قليلا بل قد يذهل عنها كما اذا كان التصديق حاصلا ولم يلاحظه ولم يلتفت
اليه فيكون ذاهلا عنه وقد لا يذهل عنها بان يلتفت الى نفس ذلك التصديق فحينئذ قال الفاضل المحشي لكن لا يخفى ان عدم الالتفات
الى ما حضر في القلب وحينئذ يحصل التصديق بالقوة انتهى كلامه فيه بحث لانه قد نقل الشارح في التلويح ان الذهول عبارة
عن عدم الملاحظة للصورة الحاصلة عند العقل بحيث يمكن ملاحظتها اي وقت شاء وهذا صريح في ان عدم
الالتفات الى الصورة الحاصلة عند العقل يسمى ذهولا قوله ولذلك اي لاجل ان الشارع جعل المحقق الذي

لم يطلع عليه ما يضاده في حكم الباقي يعني الاقرار مرة في العمر لمن هو قادر عليه مع ان الاقرار جزء مفهوم
الايمان والكل لا يتحقق بدون الجزء فان قلت اذا كان الاقرار مرة في العمر كافيا فما معنى احتمال السقوط
قلت معنى احتمال السقوط انه يجوز صدور المنافي له عند الاضطرار بخلاف التصديق فانه لا يحتمله اصلا قوله
على الامام آه امام محلته وقريته وبلده ليجروا عليه الاحكام من ترك الجزية وحرمة دمه والصلوة عليه والدفن في
مقابر المسلمين والمطالبة بالعشر والزكوة ونحو ذلك بخلاف ما اذا كان ركنا آه ذكر في شرح المقاصد فعلى هذا الذي
من صدق بقلبه ولم يتفق له الاقرار باللسان في عمره مرة لا يكون مؤمنا عند الله تعالى ولا يستحق دخول الجنة ولا النجاة
من الخلود في النار بخلاف ما اذا جعل اسما للتصديق فقط فالاقرار حينئذ لاجراء الاحكام عليه فقط انتهى والمذهب الاخير
موافق لما في الحديث يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان قوله لدلالتها على ان محل آه يعني
ان ههنا مطلبين الاول ان الاقرار ليس جزءا من الايمان والثاني انه التصديق لا غير اما الاول فلدلالة النصوص
على ان محل الايمان هو القلب فلا يكون الاقرار الذي هو فعل اللسان داخلا فيه واما الثاني وهو انه التصديق
لا سائر ما في القلب من المعرفة والقدرة والعفة والشجاعة وغير ذلك من الكيفيات النفسانية فلوجوه الاول
اتفاق الفريقين على انه ليس سوى التصديق والثاني ان الايمان في اللغة التصديق ولم يعين في الشرع لمعنى
آخر كما عين لفظ الصلوة والزكوة والصوم فلا يكون منقولا عن معناه اللغوي الى سائر ما في القلب ان كان منقولا
باعتبار خصوصية التعلق اذ لو كان منقولا لكان الخطاب الوارد في الكتاب والسنة بالايمان خطابا بالمعنى الغير اللغوي
وهو مستلزم لعدم امكان الامتثال به من غير استفسار وبيان مع ان من امتثل امتثل من غير استفسار
ولا توقف الى بيان [illegible] الاحتياج الى بيان [illegible] الايمان [illegible] وفصل بعض التفصيل بحيث قال [illegible]
عليه السلام لمن سأله عن الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه الحديث فذكر لفظ تؤمن تعويلا على ظهور معناه عندهم
الثالث ان النقل خلاف الاصل فلا يصار اليه بلا دليل ولا دليل ههنا ولا صارف فيكون باقيا على معناه
اللغوي الذي هو التصديق قوله فان قلت قيل ان [illegible] يعني دلالة النصوص على ان محل الايمان القلب في عرفهم
[illegible] لم لا يجوز ان يكون المراد بالايمان اللغوي في النصوص معناه اللغوي فيكون المفهوم منها ان محل
الايمان اللغوي القلب لا ان محل الايمان الشرعي ذلك فيجوز ان يكون الاقرار جزءا من معناه الشرعي قوله
[illegible] في الايمان آه يعني ان متعلق الايمان الشرعي [illegible] [illegible]
[illegible] فان [illegible] بالنظر الى خصوصية المتعلق [illegible]

نفس المعنى منقولا فيدل على ذلك ان النبي عليه السلام بين متعلقه دون معناه فقال ان تؤمن بالله وملائكته الحديث
فلفظ الايمان بالنسبة الى معناه اللغوي وهو التصديق مطلقا يكون مجازا لان المعنى المنقول عنه مجاز
عند الناقل وفي كلام الشارع وهو التصديق بما جاء به النبي يكون حقيقة عرفية والاصل في الاطلاق هو الحقيقة
فيكون المراد بالايمان الواقع في النصوص معناه الشرعي لئلا يكون الكلام على خلاف الاصل قوله ويرد عليه
تحمل آه يعني ان الاستدلال بهذا الحديث غير تام لانه يجوز ان يكون ذكر القلب في الحديث لكونه محل جزء الايمان
الذي هو التصديق فيكون معناه هل شققت قلبه علمت انتفاء الجزء الذي هو التصديق القلبي المستلزم انتفاء
الايمان فيجوز قتله ولا يكون دمه محرما قيل يرد عليه ان قوله النصوص معاضدة لذلك معناه ان النصوص معاضدة
لكون الايمان مجرد التصديق القلبي ولكون الاقرار شرطا لاجراء الاحكام فالنصوص الثلثة الاول للاول
وهذا الحديث الثاني قوله ولا يخفى انه انما يتم آه يعني ان الاستدلال للكرامية بان اهل اللغة لا يعرفون منه
الا الاقرار اللساني فيكون معناه الحقيقي هو الاقرار لا امر آخر انما يتم اذا انضم ان الايمان غير منقول في الشرع عن معناه
اللغوي الذي هو التصديق اللساني ويرد عليه ان على هذه المقدمة ان عدم النقل ممنوع لان النصوص المعاضدة دالة
على انه امر قلبي فيكون منقولا الى التصديق القلبي وانت خبير بانه لو قرر قول الشارح فان قيل نعم ان الايمان هو
التصديق آه بانكم اذا قلتم ان الايمان هو التصديق ونفيتم النقل عن المعنى اللغوي وجب عليكم ان تجعلوا الايمان
عبارة عن التصديق باللسان لان اهل اللغة لا يعرفون منه الا ذلك فلا يرد ما ذكره المحشي قوله ويرد عليه انه ليس معتبرا آه
يعني انه ليس المعتبر عند الكرامية في الايمان مجرد اللفظ حتى يلزم ان يكون المتلفظ بكلمة صدقت مؤمنا وان كان مهملا
او موضوعا لمعنى سوى التصديق القلبي مصدقا للنبي عليه السلام في العرف واللغة بل المعتبر عندهم في الايمان
هو اللفظ الدال على التصديق القلبي من غير ان يجعل التصديق جزءا منه على معنى انه معتبر في الوضع الشرعي
واللغوي للفظ الايمان ولا شك ان المتلفظ بكلمة صدقت من حيث دلالته على التصديق القلبي مصدق للنبي
عليه السلام في العرف واللغة بلا ريبة وان لم يحصل له التصديق القلبي قوله فينبغي ان يقال آه اي اذا قلنا ان معنى كون اللفظ
الدال معتبرا عند الكرامية انه معتبر في الوضع الشرعي واللغوي بطل ما قيل في الكرامية انه اذا اعتبر في الايمان اللفظ
الدال الدلالة على التصديق القلبي فلا معنى لاعتبار تلك الدلالة مع اعتدادها عند عدم المدلول اذ الغرض من اعتبار
الدلالة ان يكون ذلك اللفظ علما على وجود المدلول فاذا لم يكن المدلول متحققا لا معنى لاعتباره ثم ان الكرامية
يسمونها ويجعلون المقر الغير المصدق مؤمنا وانا قلنا بطل ما قيل اذ لا وجه حينئذ للمناقشة فيه الا في الاوضاع

فان الواضع لما عين لفظ الايمان للفظ الدال على التصديق القلبي مطلقا يجب ان يكون المتلفظ بذلك اللفظ
مؤمنا لغة وشرعا سواء تحقق مدلول ذلك اللفظ منه اولا ويمكن ان يقال لم يعين اللفظ الدال مطلقا مع انه
لا فائدة في اعتبار الدلالة حين عدم المدلول قوله نعم لا اعتبار لها في حق الاحكام آه تقرير لما سبق من انه لا معنى
لاعتبارها عند عدم المدلول يعني نعم انه لا اعتبار لتلك الدلالة ولا اعتداد بها عند عدم المدلول في حق الاحكام
عند الكرامية لان مقصود الواضع من اعتبار الدلالة هو تحقق المدلول فاذا لم يكن ذلك متحققا يكون المتلفظ بذلك
اللفظ الدال مع عدم المدلول لمنزلة المتلفظ باللفظ المهمل او الموضوع لمعنى آخر فلا يجري عليه الاحكام التي
يجري على المتلفظ بذلك اللفظ مع تحقق مدلوله قوله قالوا آه تاييد لقوله نعم آه اي قال الكرامية من اضمر الانكار
واظهر الاذعان يكون مؤمنا لغة وشرعا لتحقق اللفظ الدال على الذي وضع لفظ الايمان بازائه الا ان يستحق
ذلك الشخص الخلود في النار لعدم تحقق مدلول ذلك اللفظ الذي هو مقصود من اعتبار الدلالة واما قوله ومن
اضمر الاذعان آه فذكره استطرادي لا دخل له في التاييد المذكور قوله يسمى ان يطلق لفظ المؤمن آه اي ليس المراد
بقوله يسمى مؤمنا لغة انه يطلق عليه لفظ المؤمن لغة لتحقق مدلوله اللغوي كما يفهم من ظاهر العبارة والا لزم ان
يكون مدلوله لغة مجرد الاقرار بل المراد انه يطلق عليه لفظ المؤمن لغة لقيام دليل الايمان الذي هو التصديق القلبي
كما يطلق الغضبان والفرحان على سبيل الحقيقة لقيام الدلائل الدالة عليهما اعني الآثار اللازمة للغضب والفرح
قوله في المواقف ان الاقرار آه قال في المواقف لا نزاع في انه اي التصديق اللساني يسمى ايمانا لغة ولا نزاع
في انه يترتب عليه احكام الايمان ظاهرا انما النزاع فيما بينه وبين الله تعالى ويفهم بمعونة كلامه السابق على هذا ان معنى
قوله فالتصديق اما معنى هذا اللفظ او هذه اللفظة لدلالتها على معناها انه حقيقة في الاقرار قوله لا يقال يعلم بطلان
آه هذا الاعتراض بعدما صرح في الحاشية السابقة بان المعتبر عندهم اللفظ الدال سواء تحقق مدلوله اولا غير وارد
كما لا يخفى اللهم الا ان يقال انه لا يلاحظ ذلك قوله هذا مذهب الرقاشي آه فعند الرقاشي يشترط مع الاقرار
المعرفة القلبية حتى لا يكون الاقرار بدونها ايمانا وعند القطان يشترط معه التصديق المكتسب بالاختيار قوله
رد آخر على الكرامية آه يعني ما ذكره الكرامية من ان الايمان هو التصديق اللساني مخالف لما انعقد
عليه الاجماع وهو الحكم بايمان من صدق بقلبه ولم يتفق له الاقرار لمانع قوله لا على المص آه اي ليس ردا على
المصنف ومتابعيه على ما توهم من انه رد على المصنف حيث جعل الاقرار جزءا من الايمان فانه مخالف للاجماع
المنعقد على ايمان المصدق الذي لم يتفق له الاقرار وانما قلنا انه ليس ردا عليه لان المص لم يجعل الاقرار ركنا لازما

لا يحتمل السقوط اصلا حتى يكون مخالفا للاجماع على ان قول الشارح ايضا صريح في انه رد آخر على الكرامية قوله
كما في قوله تعالى تنزل الملائكة الخ فانه عطف الروح على الملائكة مع انه داخل فيهم تعظيما لشانه كانه ليس داخلا
في جنس الملائكة هذا على تقدير ان يكون المراد بالروح جبريل عليه السلام واما اذا كان المراد خلقا آخر اعظم من
خلق الملائكة على ما قال القاضي في تفسير قوله تعالى يوم يقوم الروح والملائكة صفا فليس مما نحن فيه قوله لان جزء
الشرط آه تعليل للزوم اشتراط الشيء بنفسه يعني لما كان العمل الصالح مشروطا بالايمان الذي هو عبارة عن مجموع
التصديق والعمل يلزم ان يكون مشروطا بنفسه لان جزء الشرط شرط ايضا قوله لا يتصور في غير عصر النبي عليه السلام
لاختتام الوحي واتمام الفرائض وما يجب الايمان به فلا يتصور زيادة الايمان قوله لتكثره بحسب كثرة متعلقاته اي امور
متعددة من حيث وجوب الايمان بها فان المؤمن بالايمان الاجمالي اذا علم فرضية الصلوة يجب عليه التصديق
بها ثم اذا علم فرضية الصوم يجب عليه الايمان عليها بها ايضا وهكذا فمتعلقات الايمان التفصيلي تتزايد بحسب تعلق
العلم بها فتتزايد التصديقات المتعلقة بتلك المتعلقات ايضا فيزيد الايمان بخلاف الايمان الاجمالي فانه
تصديق واحد متعلقه امر واحد وهو ما جاء به النبي عليه السلام قوله وان يتكثر بحسب ذواتها لانها بعد اختتام
الوحي امور معدودة لا زيادة ولا نقصان في ذواتها قوله فليتأمل وجه التأمل ان التكثر ههنا لاعتبار انتقال
من الاجمال الى التفصيلي وهو لا يفيد الزيادة وانما يفيد كمال الاجمال الا يرى ان من علم شيئا اجمالا ثم فصل
ذلك الاجمال لا يقال انه علم زائد على الاول بل انما يقال انه كامل فيه بخلاف ما اذا كانت المتعلقات متكثرة
بذواتها كما في عصر النبي عليه السلام فانه كلما زادت تلك الجملة ازداد التصديق المتعلق بها لا محالة كما لا يخفى
قوله وقد يتوهم ان حاصله آه اي قد يتوهم ان حاصل ما قيل ان الثبات والدوام على الايمان زيادة عليه هو
ان الدوام على العبادة عبادة اخرى زائدة على نفس تلك العبادة فالدوام على الايمان امر زائد على الايمان
وهذا ليس بشيء لان النزاع في ان نفس الايمان هل يزداد ام لا وكون الدوام عبادة غير كونه ايمانا فان الدوام على التصديق
غير نفس التصديق وهو ظاهر قوله وقد يدفع بان آه اي قد يدفع النظر المذكور بان المراد بزيادة الايمان
انه يزيد اعداده المتجددة التي حصلت بتجدد الازمان ولا شك ان عدم البقاء لا ينافي الزيادة بهذا المعنى اي الزيادة
بحسب العدد ويرد عليه ان النزاع في ان حقيقة الايمان هل يقبل الزيادة والنقصان ام لا وكونه زائدا بحسب الاعداد
لا مدخل له في زيادة ذاته وحقيقته وهو ظاهر قوله كما هو مذهب الخوارج آه هذا صريح في ان الاعمال مطلقا جزء
من الايمان عند الخوارج والعلاف وعند الجبار والاعمال المفروضة جزء منه عند الجبائي هو موافق لما في شرح

المقاصد حيث قال واما على الرابع وهو ان يكون الايمان اسما لفعل القلب والجوارح على ما يقال انه اقرار
باللسان وتصديق بالجنان وعمل بالاركان فقد يجعل تارك العمل خارجا عن الايمان داخلا في الكفر واليه ذهبت
الخوارج او غير داخل فيه وهو منزلة بين المنزلتين واليه ذهب المعتزلة الا انهم اختلفوا فعند ابي علي وابي هاشم
فعل الواجبات وترك المحظورات وعند ابي الهذيل وعبد الجبار وتبعهما الخوارج فعل الطاعات واجبة كانت او
مندوبة انتهى كلامه لكنه مخالف لما في شرح المواقف حيث قال وقال قوم انه عمل الجوارح فذهب الخوارج والعلاف
وعبد الجبار الى انه الطاعة باسرها وذهب الجبائي وابنه واكثر البصرية الى انه الطاعات المفروضة فدليل
على ان الايمان عندهم هو الاعمال فقط والله اعلم بحقيقة الحال قوله ذهب الجبائيين هما ابو علي وابنه ابو هاشم فهو
من باب التغليب كالعمرين لابي بكر وعمر رضي الله عنهما قوله فان قلت انتفاء آه يعني انه اذا كان الاعمال جزء
من حقيقة الايمان فيكون قبوله الزيادة امرا ظاهرا محل بحث لان انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل فلا مزية على
كل جزء الماهية فيكون زيادة ولا تحقق لها بدونه ليكون نقصانا قوله قلت النوافل مما يقع آه حاصل الجواب ان الاعمال
ليست مما جعله الشارح جزء من الايمان حتى ينتفي بانتفائها بل هي نوع جزء منه ان وجدت فان لم يوجد الاعمال
فالايمان هو التصديق والاقرار واذا وجدت كانت داخلة في الايمان فيزيد الايمان على ما كان قبل الاعمال قوله
انه طاعة لا يخرج عنها اي انه طاعة شاملة لجميع الطاعات التي ياتي بها المكلف من النوافل والفرائض وهذا مذهب
العلاف وعبد الجبار قوله او واجب لذلك آه واجب شامل لجميع الواجبات من الافعال والتروك وهذا مذهب
الجبائيين قوله فان التكليف بالشيء آه اي فان تكليف الشيء بحسب نفسه يقتضي ان يكون نفسه كسب الفعل مما تعلق
به القدرة الحادثة كالضرب بالمعنى المصدري بخلاف التكليف بالشيء بحسب التحصيل فانه يقتضي ان يكون تحصيله مما تعلق
به القدرة وذلك بان يكون الاسباب المفضية اليه مقدورة له سواء كان نفسه مقدورا اولا وقد يكون الشيء باعتبار
ذاته غير مقدور وباعتبار تحصيله مقدورا كالتسخن والتبرد والقيام قال الشارح في رسالته في تحقيق الايمان اعلم ان ليس المراد
بكون المامور به اختياريا ومقدورا ان يكون هو في نفسه من مقولة الفعل على ما يسبق الى بعض الاوهام بل ان يتمكن المكلف
من تحصيله وتتعلق به قدرته سواء كان هو في نفسه من الاوضاع والهيات كالقيام والقعود او من الكيفيات كالعلم والنظر
او الانفعالات كالتسخن والتبرد وغير ذلك اذا نظرت كثيرا من الواجبات وجدته بهذه المثابة فان الصلوة اسم للهيئة المخصوصة
التي يكون القيام والقعود والالفاظ والحروف من اجزائها ولا يتمكن العبد من كسبها واجزائها ومع هذا لا يكون الواجب العبادة
والمثاب عليه في الشرع الا نفس تلك الهيئة واذا تاملت فراس الطاعات واساس العبادات اعني الايمان بالشيء من

هذا التفصيل فانه مفسر بالتصديق المعبر عنه بالفارسية بگرويدن و باور داشتن و راست گوئی و السخن المقابل للتكذيب
و الانكار في ان هذا المعنى من مقولة الكيف دون الفعل و معنى كون الايمان من الافعال الاختيارية انه تحصيل باختيار
العبد و كسبه كالعلم و القيام و التسخن على ما عرفت قوله و اما جعل التكليف بالايمان الخ و اما الجواب عن الاشكال الذي
اورده الشارح من ان المامور به لا بد ان يكون اختياريا و التصديق من الكيفيات على ما ذكره الآمدي من ان
التكليف بالايمان تكليف بالنظر الموجب له لانه سبب مستلزم له بحيث يمتنع تخلفه عنه فالخطاب الشرعي و ان تعلق
في الظاهر بالمسبب لا انه يجب صرفه بالتاويل الى السبب لان القدرة بالمسبب لا تتعلق الا بهذه الحيثية و هذا كالحكم بالقتل
الذي هو ازهاق الروح و هو غير مقدور له فانه امر له بمقدوره الذي هو ضرب السيف قطعا فهو عدول عن
قولهم معرفة الله تعالى واجبة اجماعا و قوله تعالى آمنوا بالله قوله و الحق ان النظري الخ تاييد لجواب الشارح بما ذكره
الامام الرازي اي الحق ان العلم النظري و هو ما يحصل بعد ترتيب المقدمات كالايمان مقدور بحسب التحصيل و ان
لم يكن بنفسه مقدورا و لذلك قد يعتقد نقيض ذلك العلم عند الغفلة عن النظر لان موجبه النظر فاذا غفل عن النظر
امكنه ان يعتقد ما يناقض ذلك النظري فيكون النظري مقدورا للبشر فلا يقبح التكليف به بخلاف الضروري فانه لا يمكن
ان يعتقد نقيضه اذ الموجب للحكم فيه تصور طرفيه فاذا وجب تصورهما حكما ايجابيا لم يمكنه بعد تصورهما ان يعتقد
السلب بينهما قوله فحينئذ اي حين اذا كان المراد بكونه مقدورا انه مقدور بحسب تحصيله يكون حاصل كلام بعض
المتاخرين و هو قوله ان تنسب باختيارك الصدق الى المخبر او المخبر ان التصديق هو العلم اليقيني الذي يحصل بعد
مباشرة الاسباب و المعرفة اليقينية اعم من ان يكون حاصلا بالاختيار او لا فالتصديق عنده نوع من المعرفة اليقينية
لانه المعرفة اليقينية الاختيارية قوله يلزم ان يكون المعرفة آه اولا واسطة بين التصور و التصديق فاذا لم يكن داخلة
في التصديق تكون داخلة في التصور قوله قلت التصديق الايماني آه يعني ان ما ذكره بعض المتاخرين من قوله
ان التصديق ان تنسب باختيارك الخ تفسير للصدق المعتبر في الايمان و هو عنده نوع من التصديق المنطقي المقابل
للتصور الشامل للمعرفة اليقينية الغير الاختيارية فلا اشكال قوله و ليس بمختار عند الشارح فان المختار عنده ان التصديق
الايماني و اللغوي و المنطقي واحد هو المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية بگرويدن لا فرق الا باعتبار المتعلق و ان حصول اليقين
بدون الاذعان الذي هو امر اختياري محال و العلم ان كان اذعانا للنسبة فتصديق و الا فتصور و هذا مجمل كلامه و تفصيله في شرح المواقف
قوله يستلزم الاتحاد و المعنى و هو الاتحاد بحسب الصدق اعني كل مؤمن مسلم و كل مسلم مؤمن قوله فقابل بحجة تامل ان
الاسلام هو الخضوع و الانقياد مطلقا سواء كان بالجوارح او بالقلب بخلاف التصديق فانه الانقياد القلبي فلا يكون مرادفا له

بل اعم فلا يستلزم الاتحاد المطلق قال الامام الغزالي في الاحياء الاسلام عبارة عن التسليم والاستسلام بالاذعان
والانقياد وترك التمرد والاباء والعناد وللتصديق محل خاص هو القلب واللسان ترجمانه واما التسليم فانه عام في
القلب واللسان والجوارح فان كل تصديق بالقلب هو تسليم وترك الاباء والجحود وكذلك الاعتراف باللسان و
كذلك الطاعة والانقياد بالجوارح قوله اي لم نجد في قرية لوط آه يعني ان كلمة غير ليست صفة بل هي للاستثناء
والمستثنى منه بعض المؤمنين الا اهل بيت من المسلمين فقد استثنى من المؤمنين فوجب ان يتحد الايمان والاسلام قوله
وانما قلنا الخ اي انما قلنا ان التقدير كذلك لئلا يلزم الكذب وليلائم كلمة من البيانية اذ لو كان كلمة غير صفة وكان
التقدير فما وجدنا بيتا غير بيت من المسلمين مثلا وكان المستثنى منه ها هنا فكان التقدير فما وجدنا احدا الا اهل بيت
من المسلمين مثلا يلزم الكذب لكثرة البيوت في تلك القرية وكثرة الكفار ولو كان المراد بالبيت نفسه فيكون التقدير
فما وجدنا بيتا من المؤمنين الا بيتا من المسلمين مثلا لا يكون ملائما لكلمة من فان الظاهر انها بيانية فيدل على ان البيت
من جنس المبين والبيت ليست من جنس المسلمين فقوله لكثرة البيوت والكفار تعليل لحمل كلمة غير على الاستثناء وجعل المستثنى منه
خاصا وقوله ليلائم تعليل لكون المراد بالبيت اهل البيت والمجموع تعليل لقوله وانما قلنا كذلك وان كان تكرار
لام التعليل مشعرا بكون كل منهما وجها مستقلا لان قوله لكثرة البيوت والكفار لا يدل على ان المراد بالبيت
اهل البيت وقوله ليلائم لا يدل على كون كلمة غير للاستثناء وكون المستثنى منه خاصا فلا يكون كل منهما وجها
مستقلا في اثبات التقدير المذكور وانما قال ليلائم لجواز ان يكون كلمة من صلة لمقدر مثل الا بيتا كائنا من المسلمين
او زائدة كما ذهب اليه الاخفش والكوفيون فانهم يجوزون زيادة من في الاثبات نحو قوله تعالى يغضوا من ابصارهم
اي ابصارهم هذا وقد قال الفاضل الجلبي ان كلمة من في الآية للتبعيض وهو وهم لانه قد اشترط فيها ان لا يصح
اطلاق مدخولها على ما قبلها لانه لا يصح اطلاق الكل على الجزء ولذا قال في اللباب وعندي عشرون من الدراهم
ان كان المراد من دراهم معينة اكثر من عشرين فمن تبعيضية لان العشرين بعضها وان كان المراد منها
جنس الدراهم فهي بيانية لصحة اطلاق المجرور على العشرين وغيره وههنا كذلك لانه يصح اطلاق المسلمين على
اهل البيت وغيره واعلم انه يمكن الاستدلال بهذه الآية على الاتحاد بحيث لا يحتاج فيه الى هذه المقدمات ولا يرد
عليه الاعتراض الآتي بان يقال ان الظاهر ان قوله من المسلمين صلة لقوله فما وجدنا آخره غاية لقوله الا اي
فاصل الآية فما وجدنا من المسلمين غير بيت فلو كان المسلم اعم او اخص لما صح لان الكلام انما هو باخراج المؤمنين
منها بدليل عليه قوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فلا معنى لنفي وجدان سوى بيت واحد من الاعم

او الاخص اعني المسلمين لانه يدل على ان الحكم باخراج المؤمنين فلا بد ان يكونا متساويين في الصدق ليكون
الحكم بالاخراج وعدم وجدان سوى بيت واحد على حقيقته قوله اعترض عليه بان الاستثناء آه يعني ان
هذه الآية على تقدير حمله على الاستثناء ايضا لا يفيد لان المطلوب الاتحاد وصحة الاستثناء لا تتوقف على الاتحاد لجواز
استثناء الاخص من الاعم كما في قولنا اخرجت من الترك الا بعض النحاة فانه يصح مع ان النحاة اخص من العلماء
قوله يستدل بقوله آه اي قد يستدل على اتحادهما بقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه فلو كان
الايمان غير الاسلام لزم ان لا يكون مقبولا مع ان الاجماع منعقد على ان الايمان مقبول من طالبه قوله ويرد عليه
يعني انه ليس المراد بغير الاسلام ما هو مغاير له بحسب المفهوم والا لزم ان يكون الصلوة والصوم والزكوة وغيرها
ذلك غير مقبولة لكونها مغايرة لمفهومه وهو ظاهر بل المراد المغاير له بحسب الصدق فالمعنى ومن يبتغ ما لا يصدق عليه
الاسلام فلن يقبل منه فحينئذ يحتمل ان يكون الاسلام اعم من الايمان بكون الايمان حقيقة ما يصدق عليه الاسلام
لكونه اخص منه فلا يثبت الاتحاد وهذا كما اذا قلت ومن يبتغ غير العلم الشرعي فقد سعى فانك لا تحكم بسعي من يطلب
الكلام بتعنيه لان مرادك ان من يبتغي ما لا يصدق عليه العلم الشرعي فهو ساه والكلام من العلم الشرعي بالجملة ذم
غير الاعم لا يستلزم ذم الاخص فانك اذا قلت غير الحيوان مذموم لا يستلزم ان يكون الانسان مذموما قوله اي
فيما ارسل آه دفع لما يرد على عبارة الشارح من ان قوله من الاوامر والنواهي بيان لما اخبر فيلزم ان يكون الاوامر
والنواهي من جملة الاخبار وذلك ظاهر الفساد وحاصل الدفع ان المراد بالاخبار الارسال فالمعنى فيما ارسل من
الاوامر والنواهي ونقول ان الاخبار على معناه وانما جعل الاوامر والنواهي اخبارا لاستلزامها له فان الامر بالشيء
يتضمن الاخبار عن وجوبه والنهي عن الشيء يتضمن الاخبار عن تحريمه قوله واذا يستلزم التصديق آه اي التصديق
بالوحدانية تعالى يستلزم التصديق بجميع احكامه اجمالا واما تفصيلا فبعد ان يثبت كونها احكامه فلا يرد عليه ان بعض
الكفار كانوا يصدقون بالوحدانية تعالى مع انهم لا يصدقون بسائر الاحكام لان عدم تصديقهم لعدم ثبوت كونها احكام الله
عندهم قوله فبينهما تغاير ظاهر اي اذا كان الاسلام مستلزما للايمان يكون بينهما مغايرة ظاهرة بحسب المفهوم لان اللازم
يغاير الملزوم فعلم انهم لم يريدوا الاتحاد بحسب المفهوم بل الاتحاد ونفي التغاير بحسب الصدق قوله الاولى ان يقال آه
حاصله انا لا نسلم ان الآية صريحة في تحقق الاسلام بدون الايمان لان المثبت هو القول بالاسلام وهو لا يستلزم
تحقق مدلوله في نفس الامر لان الالفاظ ليست قطعية الدلالة فلذلك يصح ان يقال بدل قولنا اسلمنا ههنا
بان يقال قل لم تؤمنوا ولكن قولوا امنا فوجه الاولوية ان في جواب الشارح صرف لفظ اسلمنا عن معناه الشرعي

الحقيقي الى المعنى اللغوي المجازي بخلاف هذا الجواب فانه مستقيم في معناه الشرعي هذا ويرد عليه ان تغير النظم
يدل على المنع من قوله امنا وتنبيه عليه باسلمنا فلو كان المراد هو القول بالاسلام لكان المناسب ان يقول لم
تؤمنوا وانما اقام صحة اقامة امنا مقام اسلمنا ولا معنى لامرهم بان يقولوا امنا لانهم كانوا قائلين بذلك على
ما يدل عليه قوله تعالى قالت الاعراب امنا بل المناسب حينئذ ان يقول قل لم تؤمنوا ولكن قلتم امنا قوله
في المقدمة اي في مقدمة الدليل اعني قوله لان الاسلام هو الانقياد والخضوع كما ان الاول اعني قوله فان قيل
قالت الاعراب آه معارضة في المطلوب اعني اتحاد الايمان والاسلام وتحرير المعارضة الاولى ان ما ذكرتم وان دل
على الاتحاد ولكن عندنا ما ينفيه وهو قوله تعالى قالت الاعراب آمنا الآية حيث نفى الايمان واثبت الاسلام وتحرير
الثانية ان ما ذكرتم وان دل على ان الاسلام هو الانقياد ولكن عندنا ما ينفيه وهو قوله عليه السلام الاسلام ان تشهد الخ
حيث جعل الاسلام من افعال الجوارح هذا لكن يرد عليه ان المعارضة انما تكون بعد اقامة الدليل والعلل تمام
الدليل على المقدمة المذكورة فالظاهر ان هذا منع لتلك المقدمة يعني لا نسلم ان الاسلام هو الانقياد مطلق الانقياد لقوله
عليه السلام آه قوله وقد يقال ان هذا اشتراط آه اي قد يقال في جواب الاعتراض المذكور لا يلزم الاختلاف في الشهادة
التي هي جزء من الاسلام هو اطاعة القلب كما هو الظاهر بدليل الحديث على ان الاسلام لا ينفك عن التصديق
لامتناع تحقق المشروط بدون الشرط فلا يرد ما قيل على مذهب المشايخ القائلين بعدم انفكاك احدهما عن الآخر
نعم لو لم يشترط المواطاة في الشهادة كما هو مذهب الكرامية ينفك الاسلام عن التصديق لكنه بعيد على ما
قوله وليس بشيء آه اي ما يقال ليس بشيء لان مراد المشايخ عدم انفكاك كل منهما عن الآخر على ما صرح به الشارح
في تحرير المدعى بان مرادهم ان كل مؤمن مسلم وكل مسلم مؤمن على تقدير اشتراط المواطاة انما يثبت استلزام الاسلام
للايمان واما استلزام الايمان للاسلام فلا لان التصديق لا يستلزم الاعمال ويمكن ان يقال ان النزاع انما هو في تحقق
الاسلام بدون الايمان واما تحقق الايمان بدونه فلم يذهب اليه احد فلا حاجة الى بيانه قوله على ان قوله
عدولا عن توجيه الكلام يعني في هذا التوجيه عدول عن توجيه الكلام السابق الذي هو التوجيه اعني قوله
هو ذلك حقيقة التصديق فانه يدل على ان الاسلام مرادف للتصديق لا انه مستلزم قوله فلو هذا اي يقول ان
ذلك يستلزم حقيقة التصديق والتعبير بهو عن الاستلزام مما لا يكاد يفهم شائع في الكلام على هذا من قبل الشارح ما يجيء الا
الايمان فلا ينبغي ان يعد من انه وجوده وعدمه فلا يكون عين الاول ويعلم الاعين الكلام السابق قوله من الاجماع الاجماع الاكثر قالوا
على ابي حنيفة من اصحابه انما قلنا ولهم لما قال الشارح فيما قيل قد ذهب اليه كثير من الصحابة والتابعين وهو محكي

عن الشافعي المروي عن ابن عباس ان الايمان يدخله الاستثناء قوله انه المنجي والمروي آه يعني ان المراد
المعتبرة في الايمان المنجي والكفر المهلك السعادة والشقاوة المعتد بها اي التي يترتب عليها الثواب كذا في الشقاوة
المعتد بها اعتمادا بالخاتمة فان من ختم بالخير فهو مومن سعيد والا فهو كافر شقي وليس المراد ان الايمان المحال اي
الايمان والكفر الحال ليس بكفر فان ايمان الحال كذا الكفر معتبر في اجراء احكام الدنيوية قوله فلا يرد ما قيل آه اي اذا
علمنا ان المراد المنجي والمهلك لا مطلق الايمان والكفر فلا يرد ما قيل فان معناه على ان يكون المراد مطلق الايمان
والكفر وهو ظاهر قوله اي ترجيح جانب آه يعني ليس المراد باقتضاء الحكمة انها مقتضية بحيث لا يمكن تركه بل المراد ان
الحكمة ترجح جانب وقوع الارسال فتخرجه عن حد المساواة مع جواز الترك في نفسه وهذا الوجوب هو الوجوب العادي
بمعنى انه سيفعله البتة وان كان تركه جائزا في نفسه كعلمنا بان جبل احد لم ينقلب ذهبا مع جوازه وليس من الوجوب
الذي زعمه المعتزلة بحيث يكون تركها موجبا للسفه والعبث قوله كاستقامة احد الطريقين آه فان الاستقامة
والامن مرجحان وقوع السلوك للطريق المتصف بها ومخرجانه عن ان يكون مساويا للطريق الغير المتصف بها
مع جواز ترك سلوك المستقيم واختيار الغير المستقيم فان للمختار ان يختار ايهما شاء قوله يرد عليه ما سبق آه يعني ترجيح الحكمة
جانب الوقوع انما يتم اذا لم يرجح جانب ترك الارسال حكمة خفية لا نطلع عليها واما اذا كانت فلا ترجيح الوقوع على
الترك قوله والحق ان عبارة المتن مستغن عن ان يقال ان المراد ان ارسال الرسل واجب عليه تعالى وانه مقتضى
حكمته اذ معناه الصريح ان في ارسال الرسل حكمة وعاقبة حميدة قوله بانه لا يناسب سوق هذا المقام لان سوق
هذا المقام يقتضي ان يكون ارسال الرسل رحمة لهم باعتبار بيان امور الدين والدنيا حيث لا يفي بها العقل على ما يدل
عليه قول الشارح فكان من فضل الله سبحانه ارسال الرسل لانه رحمة باعتبار انهم امنوا عن الخسف والمسخ ونحوه قوله
[illegible] يعني لا مدعي [illegible] قيد آخر في تعريف المعجزة ومراده ان يكون موافقا للدعوى ليكون مانعا
عن دخول الخارق الذي لا يكون موافقا كنطق الجماد بانه مفتر كذاب فان ادعى احد النبوة وقال معجزتي ان انطق هذا الجماد
فنطق الجماد بانه مفتر كذاب فانه يصدق انه امر خارق للعادة يظهر على يد مدعي النبوة عند تحدي المنكرين مع انه
ليس بمعجزة لانه لم يصدقه بل زاد اعتقاد كذبه لان التكذيب بفعل الخارق بخلاف ما اذا قال معجزتي ان احيي
هذا الميت فاحياه ثم نطق الميت بانه مفتر كذاب فانه معجزة لان المعجزة هو احياؤه وهو غير مكذب لدعواه والحي بعد
الاحياء يتكلم باختياره وما يتأخر [illegible] في المعجزة الا [illegible] وان كان المعجزة هو النطق مطلقا لكن [illegible] الكلام
ليكون الكلام الصادر عن الجماد معجزة مع تكذيبه له فلا يكون معجزة قوله واجيب بان ذكر التحدي آه يعني ان

ذلك القيد مذكور التزاما لان ذكر التحدي يستلزمه فان التحدي هو طلب المعارضة في شاهد دعواه ولا شهادة
بدون ان يكون الخارق موافقا للدعوى قوله وقد مر في صدر الكتاب اشارة الى جواب آخر ذكره فيما قبل وهو ان الله
تعالى لا يخلق الخارق بحيث يعجز عن الاتيان بمثله على يد الكاذب بحكم العادة فلا نقض بالفرضيات المحضة قوله
على انه امر ونهي آه اى امر ونهي بامر ونهي غير مقصورين على نفسه حيث كانا لتبليغهما الى حوا ايضا فلا يرد ما قيل ان
النبي عليه السلام على ما عرفت في صدر الكتاب انسان بعثه الله تعالى لتبليغ الاحكام فالامر والنهي بلا واسطة لا يستلزم
النبوة لجواز ان يقتصرا على نفسه ولا يكونا للتبليغ قوله لم لا يكفي حوا آه قيل في دفع هذا المنع ان الجنة ليست دار التكليف فنفي
الامة لنفي دار التكليف لا لانه ليس هناك انسان يصلح ان يكون امة وفيه انه لا معنى للتكليف الا الامر والنهي وقد
تحققا في مادة آدم وحوا في الجنة وترتب جزاء ارتكاب المنهي عنه ايضا فتكون دار التكليف بالنسبة اليهما قوله فيه تامل اى
في كون الامر بلا واسطة مستلزما للوحي المستلزم للنبوة تامل لانه قد امر لام موسى بلا واسطة بقوله تعالى ان اقذفيه
في التابوت على ما يدل عليه صدره وهو قوله اذ اوحينا الى امك ما يوحى كذلك مريم عيسى بلا واسطة بقوله تعالى وهزي
اليك بجذع النخلة على ما يدل عليه قبله وهو قوله تعالى فناداها اي جبريل ان لا تحزني قد جعل ربك تحتك سريا ويمكن
دفعه بان المراد ان الامر من الله بلا واسطة النبي بالكلام المنظوم في اليقظة يستلزم الوحي المستلزم للنبوة كما في
حق آدم عليه السلام على ما يدل عليه قوله تعالى وقلنا يا آدم اسكن الاية فان هذا وحي ظاهر مختص بالنبي عليه السلام
لم يثبت لغيره وتحقيق الامر بهذه الحيثية في حقهما غير معلوم اما في حق ام موسى فلانه يجوز ان يكون بالالهام او في المنام
فان الايحاء يطلق في اللغة على القاء المعنى في الروح في اليقظة وعلى سماع الكلام في المنام ايضا فلا يكون
بالكلام المسموع في اليقظة ولو سلم فيجوز ان يكون على لسان نبي في زمنه لانه كان في زمنه نبي واما في حق ام
عيسى عليه السلام فلانه يجوز ان لا يكون الامر من الله تعالى اما اذا كان القائل عيسى عليه السلام وقوله من تحتها
اي فناداها من اسفل مكانها فظ واما اذا كان جبريل عليه السلام فيجوز ان يكون من قبيل نفسه لا من الله تعالى
قوله والحق ان الامر بلا واسطة آه اى الحق ان الامر بلا واسطة النبي مستلزم للنبوة اذا كان لاجل التبليغ الى الغير
لانه مشير بتحقق معنى النبوة وهو سفارة العبد بين الله وبين خليفته من ذوي الالباب لتبليغ الاحكام وامر آدم
كذلك لان حوا مشاركة في ذلك الامر والنهي مع ان الخطاب لآدم فقط على ما يدل عليه قوله وقلنا
يا آدم اسكن الاية وبهذا اندفع ما اورده في الاربعين لو كان آدم رسولا قبل الواقعة لكان رسولا من غير مرسل اليه لانه
لم يكن في الجنة سوى آدم وحوا وكان الخطاب لهما بلا واسطة آدم لقوله لا تقربا الاية والملائكة رسل الله فلا يحتاجون

الى رسول آخر لان الخطاب لآدم وحده او دخال حوا فى السنى من تغليب المخاطب على الغائب على ما يدل عليه
قوله تعالى اسكن انت وزوجك الجنة قوله مبنى الاستدلال الاول هو قوله اما نبوة محمد عليه السلام الى قوله وقد يستدل
ارباب البصائر على اظهار المعجزة على التعيين وهو كلام الله الذى اشار بقوله احدها او على سبيل الاجمال وهو سائر
معجزاته التى اشار اليه بقوله وثانيها انه نقل عنه آه ومبنى الاستدلال الثانى وهو قد يستدل احدها ما تواتر من احواله
ومبنى الاستدلال الثالث وهو قوله وثالثها انه ادعى ذلك الامر العظيم آه قوله وما روى من ان عيسى عليه السلام
آه يعنى ما يورد من ان ما روى ان عيسى عليه السلام يرفع الجزية عن الكفار ولا يقبل منهم الا الاسلام مع ان قبول
الجزية واجب فى شريعتنا يدل على نسخ شريعة محمد عليه السلام وانتهاء نبوته فلا يكون خاتم النبيين فوجه دفع ذلك
الايراد ان النبى عليه السلام بين انتهاء حكم وجوب قبول الجزية الى وقت نزول عيسى فان الانتهاء يكون من شريعة
نبينا فلا نسخ قوله على انه آه اى على انا نقول يجوز ان يكون رفع الجزية من قبيل انتهاء الحكم لانتهاء علته فان علة
قبول الجزية الاحتياج اليه من جهة اعطائها عساكر الاسلام ليحصل لهم استطاعة الجهاد مع الكفار وعند نزول عيسى
تقرب القيامة وتكثر الاموال حتى لا يقبلها احد فلا يحتاج عساكر الاسلام الى جزية الكفار قوله كما فى سقوط نصيب
مؤلفة القلوب عن مصارف الزكوة فانهم كانوا قوما قد اسلموا ونيتهم ضعيفة فيه فيتألف قلوبهم باعطائهم اشراف
يترتب باعطائهم ومراعاتهم اسلام نظائرهم واتباعهم وقيل اشراف يتألفون على ان يسلموا وكان عليه السلام يعطيهم
من خمس الخمس والصحيح انه عليه السلام كان يعطيهم من خمس الخمس من خالص ماله وكان نصيب المؤلفة فى زمان
النبى عليه السلام لتكثير سواد الاسلام فلما اعزه الله تعالى وكثر اهله سقط ذلك فى زمن ابى بكر رضى الله عنه
هذا على ما فى شرح التاويلات ولا يشترط النسخ زمانه على ما قال بعض المتاخرين كما فى النهاية وانما سمى
بمؤلفة القلوب لانه قد الف قلوبهم على الاسلام باعطاء الاموال قوله مثل العقل والضبط والعدالة اما العقل
فهو نور فى الباطن يدرك به حقائق المعلومات كما يدرك بالنور الحسى المبصرات ويعتبر كماله وهو مقدر بالبلوغ
فلا يقبل خبر الصبى والمعتوه واما الضبط فهو سماع الكلام كما يحق سماعه ثم فهم معناه ثم حفظه ببذل المجهود ثم الثبات
عليه بمحافظة حدوده ومراقبته بمذاكرته على اساءة الظن بنفسه الى حين ادائه فلا يقبل رواية من اشتهرت غفلته خلقة
بان كان سهوه ونسيانه اغلب من حفظه او مسامحة بعدم الاهتمام بشأن الحديث وان وافق العادة
لفوات شرط الضبط بالنسيان او بعدم الاهتمام واما العدالة فهى الاستقامة فى الدين ويعتبر كمالها بان
يكون المرء منزجرا عن محظورات دينه بان لم يرتكب كبيرة ولم يصر على صغيرة فلا تقبل رواية الفاسق لفوات

شرط

اصل العدالة ولا المستور في زماننا وهو الذي لم يعرف فسقه وعدالته لقصور عدالته واما الاسلام فهو
قبول الدين الحق والتصديق بما جاء به محمد عم ولا يكتفى بظاهره وهو نشوه على طريق المسلمين وثبوت الاحكام تبعية الابوين
بل اعتبر كماله ايضا وهو البيان اجمالا بان يصف الله تعالى كما هو على سبيل الاجمال ان لم يقدر على التفصيل فلا يقبل
رواية الكافر والمبتدع وان كان عالما ضابطا عادلا في دينه لانه متعمد الكذب للتعصب في الدين واما عدم الطعن فهو
ان لا يكون الراوي مجروحا في روايته فلا يقبل رواية المطعون والطعن اما من الراوي بان عمل بخلاف بعد الرواية
فيكون مجروحا او من غيره فاما من الصحابي فيكون جرحا ان كان فيما لا يحتمل الخفاء والا فلا وان كان من ائمة
الحديث فان كان مجملا بان يقول هذا الحديث غير ثابت او منكر او مجروح لا يكون جرحا وان كان مفسرا بما هو
جرح شرعا اتفاقا والطاعن مسلم الى السنة لا من اهل العداوة والتعصب يكون جرحا والا فلا وتفصيل جميع
ما ذكرنا في كتب الاصول قوله اذا جاز آه يعني لو جاز كذب النبي في الاحكام التبليغية جوازا وقوعيا لبطل دلالة المعجزة
على صدقه فيما اتى به من الله تعالى مع ان دلالة المعجزة على صدقه دلالة عادية قطعية انما قيدنا الجواز بالوقوعي لان الجواز
العقلي لا ينافي الدلالة العادية لانا نعلم بالضرورة ان جبل احد لم ينقلب ذهبا مع جوازه في نفسه قوله وكذا في السهو
اي كذا لا يجوز صدور الكذب منه في الاحكام التبليغية سهوا عند الاستاد وجمهور المحققين لاستلزامه ابطال
دلالة المعجزة على صدقه في جميع ما اتى به مطلقا وقال القاضي آه اي قال القاضي ابا قلاني انه يجوز صدور الكذب عنه
في الاحكام التبليغية سهوا لان دلالة المعجزة في الاحكام التي تعمد وقصد اليه اما ما يصدر بلا عمد وقصد فلا يدخل
تحت التصديق بالمعجزة فلا ينافي جواز الكذب سهوا الدلالة المعجزة هذا والمعتمد عليه انه لا يجوز الكذب عنهم في
الاحكام التبليغية مطلقا قوله يعني آه ما سوى الكذب في التبليغ اي في الاحكام التبليغية كذبا كان او غير كذب
كسائر الذنوب والمعاصي قوله يرد عليه اي يرد على ما قالوا انه لو تم لدل على ان يمتنع ظهور الكبيرة عنهم لانه الموجب
للنفرة والكلام في انه يمتنع صدور الكبيرة عنهم فلا يكون الدليل مطابقا للمقصود قوله او اوائل الاوقات بالتبعية وقت الدعوة
لقلة الموافقين بل عدمها وكثرة المخالفين قوله فيه بحث آه هذا وارد على وجهي الرد وليس خاصا بقوله ايضا فتعذر
بدعوة آه كما توهم حاصله انه يجوز ان يكون دفع الخوف في بعض الصور وفي بعض الاوقات باعلام من الله تعالى كما
اعلم الله تعالى موسى وهارون وفيه بقوله لا تخافا انني معكما قوله اي بطريق صرف النسبة الى غيرهم آه يعني ان المراد بصرف
الظاهر هو الفرد الخاص وهو صرف نسبة الذنب الى غير الانبياء كما في قوله تعالى في حق آدم وحوا جعلا له شركاء فيما آتاهما
اي جعل اولادهما له شركاء بدليل قوله تعالى عما يشركون وانما قلنا ان المراد ذلك لان الحمل على ترك الاولى

ايضا صرف عن الظاهر فلا يحسن المقابلة بينهما قوله وفيه توجيه آخر آه اي في عبارة الشارح توجيه آخر بان المراد بصرف الظاهر ما عدا ترك الاولى وبحمل العام على ما عدا الخاص بقرينة المقابلة قوله وفيه ما فيه اي فيه من التكلف ما فيه بان دعوى كون اولاد آدم عليه السلام حقيقة عرفية في نوع الانسان ودعوى التبادر غير مسموعة ومجرد الاحتمال لا يكفي في الاستدلال قوله وقد يوجه اي قد يوجه الاستدلال بهذا الحديث بانه يدل على انه عليه السلام افضل اولاد آدم عليه السلام لا شك ان في اولاده من هو افضل منه على اختلاف الاقوال فقيل انه نوح لكثرة عبادته مع طول عمره وقيل ابرهيم لزيادة توكله واطمينانه وقيل موسى لكونه كليم الله ونجيه وقيل عيسى لانه روح الله وصفيه والافضل من الافضل افضل فيكون نبينا من آدم ايضا وهو الظاهر قوله والاولى ان يستدل بقوله انا اكرم الاولين آه واما قوله عليه السلام لا تخيروني على اخي موسى وما ينبغي لاحد ان يقول انا خير من يونس بن متى فتواضع منه ويجوز ان يكون توقفا قبل علمه بكونه افضل ومعناه في اصل معنى النبوة على ما اشير اليه بقوله تعالى لا نفرق بين احد من رسله قوله اذ الاصل في الاستثناء آه اي الاستثناء الحقيقي هو المتصل لان الاستثناء الاخراج ولا يتصور الاخراج بدون الدخول واما المنقطع فيسمى استثناء بطريق المجاز فليس قسما منه حقيقة وانما جعلوه قسما نظرا الى اللفظ قوله وقد يجاب عنه بان امر الاعلى آه وقد يجاب عن الاعتراض المذكور بقوله فان قيل ابليس قد كفر آه بان الجن ايضا مامورون مع الملائكة الا انه استغنى بذكر الملائكة عن ذكرهم للقطع بان امر الاعلى يستلزم امر الادنى فانها اذا علم ان الاكابر مامورون بالتذلل علم ان الاصاغر ايضا مامورون به فالضمير في فسجدوا راجع الى القبيلتين قوله كانه قال فسجد المامورون الا ابليس وفيه تامل ط قوله فحينئذ يكون اشارة الى الفرق بين هذا الجواب والجواب المذكور بقوله وقد يجاب يعني في هذا الجواب يكون الامر بالسجود لجماعة من الملائكة كان ابليس من اخلافهم وعبر عنهم بالملائكة تغليبا للاكثر على الاقل ومن الاشرف على الادنى فالاستثناء على هذا حقيقة لكونه داخلا فيهم لكن التسمية ملكا مجاز باعتبار التغليب بخلاف الجواب السابق فانه لا حاجة فيه الى التسمية ملكا على سبيل التغليب لان محصله ان الامر للفريقين الا انه استغنى بذكر احدهما عن الآخر قوله اي لكل متحد من حيث انه اي من حيث كونه كلاما غير متفاوت في تلك الصفة وانما تتفاوت مراتبها ودرجاتها من حيث تفاوت النظم فان القرآن في اعلى المراتب واقصاها لكون نظمه في اعلى المراتب من الفصاحة والبلاغة وان حمل على ان كلها كلام الله النفسي فمعنى الوحدة ظ فان جميع الكتب واحد من حيث ذاتها لا تعدد ولا تفاوت في انفسها لكون جميعها كلاما نفسيا وهو صفة شخصية لا تعدد ولا تكثر فيه بوجه من الوجوه وانما تعددت ذواتها وتفاوتت مراتبها من حيث النظم اي من حيث الوجود اللفظي لا من حيث الوجود النفسي وحاصل

التوجيهين ان كلام الله قد يطلق على الكلام اللفظي المتعدد بالذات وقد يطلق على النفسي الواحد من جميع الجهات
فان اريد به في قوله كلها كلام الله اللفظي فمعنى قوله كلها كلام الله ظاهر لكن قوله وهو واحد محتاج الى البيان وهو ان ضمير هو
راجع الى الكل والمراد بالوحدة الوحدة في صفة كونه كلام الله تعالى يعني ان جميع الكتب متحد من حيث انه كلام الله تعالى
من غير تفاوت في هذه الصفة وانما تعدده واتحادها وتفاوت مراتبها بحسب تعدد النظم وتفاوت خصوصياته فان
القرآن في اعلى المراتب واقصى الدرجات كما ان نظمه في اقصى مراتب الفصاحة والبلاغة وان اريد بكلام الله تعالى
في قوله كلها كلام الله الكلام النفسي فمعنى قوله كلها كلام الله كلها دليل على كلام الله الازلي القائم بذاته تعالى ومعنى
قوله وهو واحد ظاهر وهو ان كلام الله الازلي واحد شخصي لا تعدد فيه ولا تفاوت وانما التعدد والتفاوت في النظم
المقروّ اي في الكلام اللفظي الدال عليه قوله فعطف التفاوت على التعدد يعني اذا كان المراد بكلام الله تعالى
الكلام اللفظي ويكون معنى الكل واحد من حيث كونه كلام الله تعالى يكون عطف التفاوت على التعدد في قوله وانما
التعدد في النظم المقروّ قريبا من العطف التفسيري يعني انه كما يكون المقصود بالبيان هو المعطوف المفسر يكون ذكر
المعطوف عليه استطرادا بان لا يكون فيه كثير فائدة كذلك المقصود بالبيان بيان جهة تفاوت الكتب وترجيح بعضها على بعض
اذ الحكم انما هو فيه دون بيان التعدد بان لا نزاع لك على ذلك لتعدده ظاهر غير محتاج الى البيان فذكره استطرادي
ليس فيه كثير فائدة ولذلك تركه المحشي اخذ التعدد في بيان حاصل التوجيه وقال وان تفاوت من حيث
خصوصيات آه ولم يقل وان التعدد والتفاوت من حيث تعدد النظم وتفاوت خصوصياته وانما لم يجعله عطفا تفسيريا
ليكون التعدد محمولا على معناه الحقيقي على ما مر تقريره قوله والاولى الانسب بقوله اي التوجيه الاول الانسب بقوله كما
ان القرآن كلام واحد لا يتصور فيه تفاوت وتفضيل فان معناه الظاهر كما ان القرآن كلام واحد لا يتصور فيه تفاوت
وتفضيل ثم باعتبار القراءة والكتابة التي هي من جملة خصوصياته يكون بعض سوره افضل كذلك جميع الكتب كلام واحد
لا يتصور فيه تفاوت وتفضيل من تلك الحيثية الا باعتبار الخصوصيات مثل القراءة والكتابة وذلك ظاهر وانما قال
بالانسب لانه يمكن توفيقه بالتوجيه الثاني بان يقال معناه كما ان القرآن دال على كلام واحد لا يتصور فيه تفاوت
وتفضيل ثم باعتبار القراءة والكتابة المتعلقة بالكلام الدال عليه يكون بعض السور افضل كذلك جميع الكتب دال
على كلام واحد لا تفاوت فيه اصلا ثم باعتبار الخصوصيات المتعلقة بالكلام اللفظي الدال يكون بعض الكتب
افضل من بعض لكنه خلاف الظاهر قوله ليعلم ان المعراج آه وذلك لان الحق انه بالثابت بالخبر المتعلق
بالجميع حكمه الحد المعراج من السماء الى العلى اليقينا مشهور قوله وما ثبت بالطريق آه يعني كون المعراج من السماء

الى العلو ايضا مشهور ليس مخالفا لما ذكره الشارح فيما بعد من قوله ومن السماء الى الجنة او الى العرش او الى
غير ذلك اما علا ان ما ثبت بطريق الآحاد وهو خصوصية ما ذهب اليه من الجنة او الى العرش او الى طرف العالم
لا الى مطلق العلو حتى ينافيه قوله وقد يجاب بان المراد آه اى قد يجاب عن الاستدلال بالآية بانا سلمنا ان المراد
بالرؤيا فى المنام لكن لا نسلم ان الآية نازلة فى شان المعراج فان المراد بالرؤيا الواقعة فيها رؤية هزيمة الكفار فى
غزوة بدر فانه عليه السلام رأى فى المنام هزيمة الكفار قبل وقوعها والآية نازلة فى شانه قوله وقيل اى فى
الجواب على الآية سلمنا ان المراد الرؤيا فى المنام لكن المراد بها الرؤيا انه يدخل مكة فانه رآها قبل دخوله فيها على
قال الله تعالى لقد صدق الله رسوله الرؤيا بالحق لتدخلن المسجد الحرام الآية قوله وقيل آه اى الجواب عن الآية سلمنا
ان المراد بالرؤيا الرؤيا فى المنام لكن الآية نازلة فى شان المعراج لكن تسميته رؤيا على طريق المشاكلة بقول
المكذبين فانهم كانوا يقولون انها كانت رؤيا فسماه الله تعالى بها تهكما واستهزاء بهم كما فى قوله تعالى اين شركائى
فان المشركين كانوا يسمون ما يعبدونه شركاء فسماه الله تعالى شركاء ايضا بطريق المشاكلة تهكما بهم واستهزاء
قوله والاولى ان يجاب آه انما كان اولى لانه قد وقع فى بعض الروايات انه فقد جسد محمد ليلة المعراج عن مشاهدة
ولا يخفى ان الجواب الذى ذكره الشارح لا يتم على هذه الرواية بخلاف هذا الجواب فانه يتم على كلا الروايتين
فكان اولى ولانه ليس على هذا الجواب صرف الحديث عن الظاهر المتبادر الى الفهم هذا لكن القول بتعددها
من غير نص يدل عليه لا يخلو عن اشكال قوله فيه نظر بل هى مستثناة بقسم الارهاص آه لم يجعل السحر داخلا لانه
ليس من الخوارق على ما مر فى صدر الكتاب ثم وجه الضبط ان الخارق اما ظاهر عن المسلم او الكافر والاول
اما ان لا يكون مقرونا بكمال المعرفة فهو المعونة او يكون وح اما مقرون بدعوة النبوة فهو المعجزة او لا وح
اما ان يكون ظاهرا من النبى قبل دعواه فهو الارهاص او لا فهو الكرامة والثانى اعنى الظاهر على يد الكافر
اما ان يكون موافقا لدعواه فهو الاستدراج او لا فهو الاهانة قوله فيه بحث لان الخوارق الارهاصية آه قيل
لا نم ان المدعى ليس الا ظهور امر خارق عن بعض الصالحين مطلقا بل المدعى ظهور امر خارق عن بعض الصالحين
سوى الانبياء ولان الخوارق الارهاصية ليست محل النزاع فان المعتزلة ايضا قائلون بها وان كانت الخوارق
الارهاصية محل النزاع ايضا يكون النزاع فيها لفظيا فى مجرد التسمية فان اهل السنة يسمونها كرامة والمعتزلة ارهاصا
ولا يخفى فساد ذلك قوله على ان كرامة آه بحث على قوله بل [illegible] حاصله انا لا نم ذلك لم لا يجوز ان
[illegible] بان يكون الاستدلال معجزة لنبيه فيهم المعجزة قوله اعلى [illegible] بما ثبت بالاستفاضة آه اعلم ان من [illegible]

بمعنى الفراق فتقدير جلست بينكما اى مكان فراقكما وجلست بين خروجك وخروجك اى زمان فراقهما وهو لازم
الى المفرد فلما قصد اضافته الى الجملة اشبعت الفتحة فتولدت الالف ليكون دليلا على عدم اقتضائه للمضاف اليه لما
انما تؤتى للوقف او زيدت ما الكافة فى آخرها لانها تكف المقتضى عن الاقتضاء قوله وهو من الظروف الزمانية
فانه اذا زيدت فى آخره الالف او كف بما واضيف الى الجملة لا يكون الا زمانا وان كان عند اضافته الى
المفرد مستعملا فى الزمان والمكان كما ذكرنا لانه لا يضاف من ظرف المكان الى الجملة الا حيث واما كونهما لازمة
الى الجملة الاسمية فما وقع فى اللباب لكن قال الشارح الرضى يدخلان الماضى والمستقبل ايضا وقال
مالك يلزمان الاضافة الى الجملة وما قيد بالاسمية قوله وفيها معنى المجازاة اى فى بينا وبينما معنى الشرط
كما فى اذ واذا وهو تعليق امر بآخر قوله فان تجرد عن كلمتى المفاجاة اى ان تجرد جوابه عن كلمتى المفاجاة وهما اذ
واذا كما فى قول الاصمعى فبينا نحن نرقبه آتانا فهو العامل فى بينا اذ لا مانع يمنعه عن العمل حينئذ فمعنى قولنا فبينا نحن
نرقبه آه آتانا بين اوقات نرقبه وان لم يكن مجردا عن كلمتى المفاجاة فالعامل فى بينا وبينما معنى المفاجاة لكان
فى تينك الكلمتين اى كلمتى المفاجاة وليس العامل هو الجواب لانه مجرور باضافة اذا واذ اليه وما فى صلة المضاف اليه
لا يتقدم على المضاف لانهما لم يعهد كلمة واحدة لبعض اجزائها مقدم من وجه مؤخر من وجه آخر فكذلك ما يعمل فيها
فى المعنى فمعنى قوله بينا رجل بسوق بقرة اذا التفت البقرة فاجاز زمان التفات البقرة بين اوقات رجل بسوق
هكذا حققه فى شرح اللباب ولعل هذا مبنى على كونه اذا واذ عن معنى الظرفية والا فلا يخلو اما ان يكونا
ظرفى مكان كما هو مذهب المبرد فيكون العامل فيها هو الجواب لكن لا يمكنه عامل فى اذا واذ لان اذا واذ
اذا جعلناه غير مضاف اليه حتى يمتنع عمله فان ظرف المكان لا يضاف الى الجملة الا حيث او ظرفى زمان
كما هو مذهب الزجاج وهو فاسد لانه لا يكون لفعل واحد ظرفى الزمان الا حين ما قال الشارح الرضى
يجوز ان [illegible] عند دخول [illegible] فى جوابها ان اذا واذا ظرفى مكان غير مضاف فيهما العامل هو
الجواب لعدم المانع فكان التقدير اذا اضعف بينا فى محل على انها ظرف مكان له وبينا وبينما على انه ظرف زمان فتقدير
بينا زيد قائم اذ رأى هذا اى بين اوقات قيام زيد فى ذلك المكان اى مكان قيامه وان كان ظرفى زمان
فهما مضافان [illegible] عن الظرفية مبتدأ ان خبرهما بينا وبينما فالتقدير وقت رؤيته زيدا هذا كائن بين اوقات
قيامه قوله وهو مستقبل منه لانه متذكر آه حتى لو ادعى الرسالة لا يظهر على يده خارق عادة قوله وفيه معنى الصدق الكتاب
آه اشارة الى دفع ما يقال كيف يكون الكرامة معجزة لنبيه لان المعجزة ماخوذة فى مفهومها ان يكون مقرونا

بالدعوى ولا دعوى في الكرامة وحاصل الدفع ان عدها من المعجزة من قبيل الاستعارة المبنية على التشبيه لا على
سبيل الحقيقة فلا اشكال قوله ومثل هذا السوق آه هذا دفع ما يقال ان منطوق الحديث نفي افضلية احد على ابي بكر
لا نفي المساواة فلا يثبت افضليته وحاصل الدفع ان مثل هذا الكلام انما يقال في العرف لاثبات الافضلية وان
كان المنطوق لا يفي بذلك فانك اذا قلت لا رجل افضل من زيد يفهم منه اثبات افضلية زيد قطعا قوله
يرد عليه انه ان اريد بعد موت يعني اذا اريد البعدية الزمانية فان اريد بالزمان زمان موت النبي عليه السلام
لم يفد التفضيل صريحا على من مات قبل موت النبي صلى الله عليه وسلم وبعد بعثته وان اريد زمان بعثة النبي
يفيد منطوقه تفضيله على النبي عليه السلام فلا بد من تخصيص النبي صلى الله عليه وسلم وعلى كلا التقديرين سواء اريد
بعد موت النبي او بعد بعثته لا يفيد التفضيل صريحا على سائر الامم وفائدة التقييد يفيده صريحا ومنطوقه فلا حاجة
الى البيان قوله وكذا ادريس والخضر والياس آه وانما اكتفى الشارح بذكر عيسى لان اصابته ونزوله الى الارض
واستقراره عليه قد ثبت باحاديث صحيحة بحيث لم يبق فيه شبهة ولم يختلف فيه احد بخلاف الثلثة الباقية قوله
اي اكثر اهل السنة والجماعة آه انما فسر السلف باكثر اهل السنة لئلا ينافي قول الشارح فيما بعد كان السلف كانوا
متوقفين في تفضيل عثمان رض قوله لا مرا يعلم الا بالاخبار من الله تعالى وليس الاختصاص بكثير اسباب الثواب موجبا
لزيادته قطعا لان الثواب تفضل من الله تعالى فله ان يعاقب المطيع ويثيب غيره قوله اما كثرة الفضائل فمما يعلم آه
هذا مخالف لما قال الآمدي انه قد يراد بالتفضيل اختصاص احد الشخصين عن الآخر اما باصل فضيلة لا وجود لها في
الآخر واما بزيادته فيها ككونه اعلم مثلا وذلك ايضا غير مقطوع به فيما بين الصحابة اذ ما من فضيلة تبين اختصاصها
بواحد منهم الا ويمكن مشاركة غيره وبتقدير عدم المشاركة فقد يمكن بيان اختصاص الآخر بفضيلة اخرى فلا سبيل الى
الترجيح لكثرة الفضائل لاحتمال ان يكون الفضيلة الواحدة ارجح من فضائل كثيرة اما لزيادة شرفها في نفسها
او لزيادة كميتها فلا جزم بالافضلية بهذا المعنى ايضا قوله والمشهور ان ابا بكر رضي الله عنه خطب آه يعني ان ما
ذكره الشارح من ان اجماع الصحابة كان في يوم وفات النبي صلى الله عليه وسلم مخالف لما هو المشهور ان ابا بكر
رضي الله عنه خطب في ذلك اليوم وان الاجماع كان في اليوم الثاني من وفاته وقت الصبح قوله سقيفة بني ساعدة
في الصحاح السقيفة الصفة ومنه سقيفة بني ساعدة قوله الشبهة هي ترك القصاص عن قتلة عثمان رضي الله عنه متعلق بقوله
يعني ان معاوية واخوانه بغوا من طاعته لشبهة هي ترك القصاص عن قتلة عثمان رضي الله عنه وظن ان تأخيرهم
مع عظيم جنايتهم يوجب اغراء بالائمة وتعرض للدماء والسفك وظن علي رضي الله عنه ان تسليم قتلة عثمان رض مع كثرة

عساكرهم واختلالهم بالعسكر يؤدي الى اضطراب امر الامة لايكون اصوب في بداية فرأي التأخير اصوب به حينا قوله ويحتمل ان يراد آه اي يحتمل ان يراد بالخلافة الواقعة في الحديث الخلافة على الولاء وبعده ان لا يقع فيها فتور امارة سواء كانت كاملة لايشوبها شئ من المخالفة او لا فبين جواب الشارح والمحشي فرق فما ذكره الفاضل المحشي بهذا المعنى ليس مغايرا لما ذكره الشارح وهم هذا الجواب اولى من جواب الشارح لانه يشكل عليه بخلافة عثمان وعلي رضي الله عنهما فانه خالف معها اهل البغي فكيف يصح ان الخلافة التي لايشوبها شئ من المخالفة ثلثين سنة وايضا حصر الخلافة الكاملة في ثلثين لا يقتضي ان يكون بعدها ملكا وامارة وخلافة غير كاملة قوله فان وجوب المعرفة يقتضي آه فيه بحث لانه بظاهره يدل على وجوب تحصيل المعرفة اي معرفة الامام لا على وجوب نصبه قوله هذه الادلة آه قوله قوله عليه السلام قوله ولان الامة قد جعلوا آه ولان كثيرا من الواجبات مبطلان قاعدة الحسن متعلق بقوله لا على الله اصلا وقوله والحسن والقبح العقليين متعلق بقوله لايجب علينا عقلا قوله وقد يقال المراد بالامام آه اي المراد بالامام في الحديث هو النبي عليه السلام كما في قوله تعالى اني جاعلك للناس اماما اي نبيا فالمعنى من مات ولم يعرف نبي زمانه فقد مات ميتة جاهلية فلا اشكال قوله والمعصية ضلالة اي مما كان عصيان الامة كلهم باطلا لانه ضلالة والامة لاتجتمع على الضلالة لقوله عليه السلام لاتجتمع امتي على الضلالة قوله وقد يجاب بانه انما يلزم المعصية لو حمله تخصيص الحديث بان المراد من مات ولم يترك فيه نصب الامام للعجز واضطرار بدليل ان الضرورات تبيح المحظورات وبهذا الحديث يندفع الاشكال بعد الخلفاء الراشدين العباسية ايضا قوله ان قلت حقيقة العصمة على ما ذكره آه يعني ان العصمة على ما ذكره الشارح عدم خلق الذنب وعدم عدم خلق الذنب وجود الذنب فيكون غير المعصوم مذنبا فكيف لايكون ظالما وانت تعلم ان هذا الاعتراض مما لا ورود له لان الظلم على ما قرره اخص من المعصية لان المعصية المسقطة للعدالة مع عدم التوبة فلا يلزم من كون غير المعصوم عاصيا مذنبا ان يكون ظالما اللهم الا ان يرجع هذا الاعتراض الى منع كون الظلم اخص من المعصية بناء على اشتهار ان الظلم وضع شئ في غير محله قوله قلت معنى قوله حقيقة العصمة آه يعني التعريف الذي ذكره الشارح تعريف بالغاية واما التعريف الحقيقي على ما ذكره في شرح المقاصد فهو انها ملكة اجتناب المعاصي مع التمكن منها وسيذكر ان من ليس له تلك الملكة انما يكون عاصيا بالفعل لجواز ان يكون ملكة الاجتناب مع عدم صدور الذنب عنه فغير المعصوم لايلزم ان يكون عاصيا حتى يكون ظالما ولايخفى عليك ان حمل قوله حقيقة العصمة ان لايخلق الله تعالى آه على ان غاية العصمة وبالها ذكر بما فيه اتيان لفظ الحقيقة والحق ان العصمة كالشجاعة يقال على الملكة التي هي

مبدأ الآثار وعلى نفس الآثار ايضا والشارح بين في شرح المقاصد المعنى الاول وفي هذا الشرح المعنى الثاني
فلا تدافع بين كلاميه قوله ثم ان الظلم آه جواب ثان عن الاعتراض يعني على تقدير ان يكون حقيقة العصمة
عدم خلق المعصية لا يلزم ان يكون غير المعصوم ظالما لان عدم العصمة انما يستلزم المعصية والظلم اخص من
المعصية لانه التعدي على الغير فليس كل معصية ظلما حتى يكون غير المعصوم ظالما وانما قيد الظلم بالمطلق لان الظلم
المقيد بقيد نفسه يكون بمعنى التعدي على نفسه كما وصف المؤدي بالظلم على نفسه قوله وقد يجاب آه اي قد يجاب
عن احتجاج المخالف بقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين ان المراد بالعهد عهد النبوة على ما هو راي اكثر المفسرين
بقرينة قوله تعالى اني جاعلك للناس اماما فان الامامة بالنبوة لا بالرياسة الكاملة فمن قال ان هذا الجواب خلاف الظاهر
فقد عدل عن الظاهر قوله ويجاب بان معنى جعل الامامة شورى آه يعني ان هذا الاعتراض انما يرد لو كان معنى قوله
جعل الامامة شورى انه جعل الاقامة امر الامامة ذات مشورة بين ستة وليس كذلك بل معناه انه تعين الامامة ذات
مشورة بين ستة ويؤيده ما في تبصرة الادلة فوض اليهم لينظروا فنصبوا للامامة اصلحهم بذلك لكن كلام الكشاف حيث
قال في تفسير شورى لا ينفردون بامر اجتمعوا عليه يدل على انه جعل الخلافة مشتركة بينهم ولذا مال اليه الشارح قوله
وهو امر آني ابتداء زماني بقاء هذا الدفع ما يقال ان الآية انما تدل على نفي الوصول وهو امر آني لا انتفاء له فيدل
على نفي حصول عهد الامامة للظالمين ح لا يدل على نفي بقائه حتى يدل على انعزال الامام بالفسق وحاصل
الدفع ان الوصول آني ابتداء زماني بقاء فان الشيء اذا وصل الشيء يكون حدوث ذلك الوصول في الآن ثم
يكون ذلك الوصول باقيا الى زمان الانفكاك بينهما فيكون مفهوم الآية لا يصل عهدي الظالمين ابتداء وبقاء
فيدل على الانعزال قطعا قوله لانا نقول الوصول آه يعني حاصل الجواب ان مدلول الفعل المعنى المصدري
والمعنى المصدري للوصول امر آني والباقي انما هو الكيفية الحاصلة من المعنى المصدري المسمى بالحاصل بالمصدر وذلك ليس
مدلول الفعل فلا تدل الآية الا على نفي وصول الامامة للفاسق ابتداء قوله على ان صيغ الافعال اي على انا لو سلمنا
انه مدلول الفعل الحاصل بالمصدر لكن جميع صيغ الافعال موضوعة للحدوث فيكون مفهوم الآية لا يحدث وصول العهد
للظالمين فلا يدل على الانعزال ايضا قوله يرد عليه ان اريد بالعصمة آه يعني ان اريد بالعصمة في قوله ولان العصمة
ليست بشرط ملكة الاجتناب فسلمنا انه ليس بشرط ابتداء لكن التقريب اعني استلزام الدليل المدعى غير تام اذ المطلوب
لا يشترط عدم الفسق في بقاء الامامة ولا يلزم من عدم اشتراط الملكة عدم اشتراط عدم الفسق وان اريد بالعصمة عدم الفسق
فالتقريب تام لكنا نمنع عدم اشتراطه في الامامة ابتداء وقوله قالوا آه تائيد لاشتراط عدم الفسق قوله على ان مباحث الامامة آه

مقصود المحشي دفع ما يقال ان مباحث الامامة من المباحث الفقهية لانها متعلقة بافعال المكلفين من حيث
ان نصب الامام واجب عليهم امر لا تكيف عدها الشارح من مقاصد الكلام ووجه الدفع ظ قوله هو كيال
مخصوص آه اي النصيف كيال مخصوص اصغر من المد فعلى هذا التقدير ضمير نصيفه راجع الى احدهم وقد يجي النصيف
بمعنى النصف فعلى هذا التقدير ضمير نصيفه للمد هو ظ ومعنى الحديث لو انفق احدكم مثل احد ذهبا ما بلغ ثوابه ثواب انفاق
احد من اصحابي مدا ولا نصفه وذلك لان انفاقهم كان في الضرورة وضيق الحال في نصرة النبي وصحابته مع صدق نيتهم
وخلوص طويتهم وذلك مفقود لبعد غلبة الاسلام قوله اي فاحبهم بحبي اشارة الى ان الجار متعلق بما بعدها دون ما قبلها لتصحيح المعنى
والى ان الحب بمعنى المحبة والباء بمعنى صلة وادات الفعل بكلمة اياه وهو احد معاني الباء على ما في شرح المصباح
ليست للسببية والالصاق على ما قال الفاضل لفوات المعنى الذي ذكره المحشي بقوله بمعنى ان المحبة المتعلقة
آه قوله ذا الفروج على السروج الفروج جمع فرج والمراد ذوي الفرج اعني المراد السروج جمع السرج وفي الحديث
لعن الله الفروج على السروج قوله يدل على انه المناط فانه ترتب الحكم على الوصف يشعر بالعلية على ما بين في
الاصول قوله اعلم ان اللفظ اذا ظهر المراد منه آه مثال المحكم قوله عليه السلام الجهاد ماض الى يوم القيمة فان قوله
يوم القيمة سد باب النسخ مثال المفسر قوله تعالى فاقتلوا المشركين كافة فان قوله كافة سد باب التخصيص لكنه
يحتمل النسخ لكونه حكما شرعيا مثال النص قوله تعالى مثنى وثلاث ورباع فانه سيق لبيان العدد وهو نص فيه وظاهر
في حل النكاح لانه قد علم الحل من آية اخرى اعني قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ومثال الخفي قوله تعالى والسارق
والسارقة فاقطعوا ايديهما فانه قد خفي في النباش والطرار لاختصاصهما باسم آخر ومثال المشكل قوله تعالى
وان كنتم جنبا فاطهروا فانه وقع الاشكال في الفم فانه باطن من وجه حتى لا يفسد الصوم بابتلاع الريق وظاهر من
وجه حتى لا يفسد بدخول شئ في الفم فاعتبرنا الوجهين فالحق بالظاهر في الطهارة الكبرى حتى وجب غسله في
الجنابة وبالباطن في الصغرى فلا يجب غسله في الحدث الاصغر وهذا اولى من العكس لان قوله تعالى وان كنتم جنبا
فاطهروا بالتشديد يدل على التكلف والمبالغة ومثال المجمل قوله تعالى وحرم الربوا لان الربا في اللغة الفضل وليس
كل فضل حراما بالاجماع ولم يعلم ان المراد اي فضل ثم لما بين النبي عليه السلام بالاشياء الستة احتيج بعد ذلك الى الطلب
والتأمل ليعرف علته ويحكم في غير الاشياء الستة ومثال المتشابه المقطعات في اوائل السور واليد والوجه ونحوهما كذا في
قوله ولم يكن المستحيل آه يعني ان تكفير هذا المستحل بوجهين احدهما ان لا يكون ما ولا اصلا ويكون ما ولا ولكن في نص قاطع
وعلى هذا التقدير يكفر قوله فتأويل الفلاسفة آه اي اذا كان عدم الكفر مشروطا بان لا يكون مستحلا او لا في غير قاطع

الدين فبتأويل الفلاسفة له لأجل حدوث العالم ونحو حشر الجسد والنار والتنعيم والتعذيب لا يدفع كفرهم لأن كل
من ضروريات الدين والتأويل في ضروريات الدين لا يدفع الكفر قوله هذا إنما في غير الإجماع آه يعني كون استحلال المعصية
الثابتة بالدليل موجبا للكفر إنما هو في غير الإجماع القطعي من الكتاب والسنة وأما كفر منكر الإجماع القطعي ففيه خلاف
قال الشارح في التلويح الحكم الشرعي المجمع عليه فإن كان إجماعه ظنيا فلا يكفر جاحده اتفاقا وإن كان قطعيا فقيل
يكفر وقيل لا يكفر والحق أن نحو العبادات الخمس مما علم بالضرورة كونه من الدين يكفر جاحده اتفاقا وإنما الخلاف
في غيره قوله أي على تقدير كونه جازما عاصيا إنما قيد بهذا ليصح ترتيب قوله فيلزم أن يكون المعتزلي
مطيعا أو عاصيا كافرا لأنه إما آمن أو يائس قوله يعني هذه القاعدة آه دفع لما يقال إن من اطلب عمره على
الطاعات ومع ذلك اعتقد قدم العالم يلزم أن لا يكفر لأنه من أهل القبلة وحاصل الدفع أن هذه القاعدة إنما هي
في المسائل الاجتهادية لا في ضروريات الدين إذ منكرها كافر بالاتفاق ولا يخفى أنه لا حاجة إلى هذا التقييد
لأن أهل القبلة هم الذين اتفقوا على ما هو من ضروريات الدين فمن اطلب على الطاعات مع عدم اعتقاد ضروريات
لا يكون من أهل القبلة قوله ثم إن هذه القاعدة آه المقصود دفع ما ذكره الشارح فيما سيأتي بقوله هذا والجمع بين قولهم
لا يكفر أحد من أهل القبلة وقولهم يكفر من قال بخلق القرآن وأمثاله مشكل ووجه الدفع أن هذه القاعدة من الشيخ الأشعري
وتابعه أكثر الفقهاء وهو المروي في المنتقى عن أبي حنيفة رحمة الله عليه وأما البعض الآخر من الفقهاء فلم يوافقهم في تلك
القاعدة وقالوا بكفر الشيعة والمعتزلة فلا يتحد القائل بالقضيتين فلا احتياج إلى الجمع قوله أي اطلاعه يعني ليس المراد
بالمطالعة إتيانا ورؤية من كونه بلا واسطة بل الاطلاع مطلقا سواء كان بلا واسطة أو بواسطة الغائب قوله أي من الجن
له تعلقا وقربا آه يعني أنه له مس من الجن أي له تعلقا وقربا من الجن لا المعنى الظاهر من المس وهو الملامسة قوله رئي
فعيل من رأى يرى رأيا فهو رئي بمعنى فاعل فالمعنى أن له تعلقا وقربا من الجن قوله تابعة اسم لفريق من الجن
والتاء فيه للنقل من الوصفية إلى الاسمية قوله وغوره أي قعر الأرض غار الماء يغور غورا أي سفل في الأرض قوله
بضم الفاء اسم كالقفيز والمبناة وهو الغنم ويسمى في الفقه قد تفتح الفاء قوله فقال سليمان وهو ابن اثني عشر سنة ومن ثمة أي علم أن
حكم سليمان كان بالاجتهاد لعدم سمع الوحي قوله ثم رأى وإن أرى وكل واحد من صاحب الحرث والغنم كل من الحرث والغنم إلى
صاحبه قوله فقال داود عليه السلام القضاء ما قضيته ومن ثمة أي علم أن حكم داود عليه السلام كان بالاجتهاد وإلا ما جاز الرجوع
عنه وما جاز لسليمان خلافه قوله واعترض على هذا الدليل آه يعني أنه لو كان كل من الاجتهادين صوابا لما كان
لتخصيص سليمان عليه السلام بالذكر جهة لكون ما فهمه أحق وأفضل وإن كان ما فهمه داود عليه السلام أيضا حقا لشعر بذلك

قوله غير هذا اوفق بصيغة التفضيل فكانه قال هذا حق لكن غيره احق يشعر بذلك قوله تعالى وكلا آتينا حكما وعلما
فانه يفهم منه اصابتهما في فصل الخصومات والعلم بامور الدين واما اعتراض سليمان فمبني على ان حكم الاولى
من الانبياء بمنزلة الخطاء من غيرهم قوله اعترض عليه بان الاجماع آه يعني ان الاجماع بان الثابت واحد انما هو
فيما ثبت به صريحا وهو في غير الاجتهاديات والبحث في الاجتهاديات اثبات حكمها معنى فلا يستلزم الدليل
المطلوب لعدم تكرر الاوسط او يصير الدليل هكذا الثابت بالقياس ثابت بالنص معنى وكل ما هو ثابت بالنص صريحا فهو
واحد قوله على ان القياس آه على هذا لا نسلم ان القياس مظهر فانه عند الخصم القائل بان كل مجتهد مصيب مثبت للحكم
فلا يتم الدليل قوله اعترض عليه بانه آه يعني ان اريد انه لا تفرقة في العمومات الواردة انه لا فرق بين الاشخاص فيما
ثبت بالعمومات صريحا وهو الحكم الغير الاجتهادي فمسلم لكنه لا يثبت المطلوب اذ المدعى ان الحق في الاجتهاديات واحد
وهو انما يتم لو انتفت التفرقة بين الاشخاص فيها وان اريد انه لا تفرقة في العمومات بالنسبة الى الحكم الثابت به مطلقا سواء
كان اجتهاديا او غيره فمم بل هذا اول المسئلة ومحل النزاع قال الشارح في التلويح والاصوب ان يقال لو كان
كل مجتهد مصيبا يلزم الجمع بين المتنافيين بالنسبة الى شخص واحد فيما اذا استفتى عامي لم يلتزم تقليد مجتهد معين
مجتهدين حنفيا وشافعيا فافتى احدهما باباحة البينونة والآخر بحرمته ولم يترجح احدهما عنده ولم يستقر علمه
على شيء منهما وايضا لو تغير اجتهاد المجتهد فان بقي الاول حقا يلزم اجتماع المتنافيين بالنسبة اليه والا لزم النسخ
بالاجتهاد وكذا المقلد اذا صار مجتهدا قوله الوجهان الاولان يفيدان آه يعني ان الوجهين الاولين وان كان
يفهم منهما صريحا تفضيل آدم عليه السلام على الملائكة او سائر الرسل لكنهما يفيدان تفضيلا بناء على انه لا قائل بالفصل
بين آدم وغيره من الرسل لكن لا يفيدان تفضيل عامة البشر على عامة الملائكة قوله فاما ان يخص آه يعني ان تخصيص
تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة يتصور في الآية بوجهين اما بان يخص من آل ابراهيم وآل عمران غير انبيائهما
ويكون المراد الرسل من اولادهما فيفيد تفضيل رسل البشر على الملائكة فقط دون عامة البشر على عامة الملائكة
واما بان يخص من العالمين رسل الملائكة ويكون المراد ما سوى رسل الملائكة فيفيد تفضيل الرسل والعامة
من البشر على عامة الملائكة فقط ولا يفيد تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة وعلى كل تقدير لا يثبت المدعى
ويمكن بان يقال ان مقصود الشارح رحمه الله ان الآية على عمومها باق وتخصيص ابراهيم وآل عمران والعالمين فيفيد تفضيل
جميع الرسل على جميع العالمين وانما يخص هذا الحكم من عامة البشر بالنسبة الى رسل الملائكة فلا يرد الاعتراض الذي اورده المحشي قوله
لكن الثاني اولى يعني تخصيص العالمين اولى من تخصيص آل عمران وآل ابرهيم لان لا احتياج الى التخصيص بما حصل بسببه [illegible]

عليه السلام افضل الاعمال احمزها في حديث ابن عباس رضي الله عنه ان احسن الاعمال احمزها اي امتنها واقواها كذا في الصحاح قوله وبه يظهر ان هذا الوجه ايضا يفيده آه لا يخفى عليك ان المنع الذي ذكره متجه في عامة الملك بالنسبة الى عامة البشر اعني انقياد المؤمنين فيتم الدليل على عمومه هذا نهاية ما اردت ايراده في هذا الكتاب مستعينا بالملك الوهاب وعليه التكلان في كل باب ؛ الحمد لله على الاتمام والصلوة على سيدنا خير الانام وعلى آله واصحابه الكرام

خاتمة الطبع

مفتاح الكلام حمد مبدع العزيز العلام الذي خلق الخلق وافتخر الانام بالاسلام ونور قلوب المؤمنين بتاسيس العقائد والايمان وشرح صدور العارفين بلوامع الهداية والعرفان وسراج الهداية والارشاد ونعت الرسول المختار الذي هدى الخلائق على الطريقة المستقيمة هي الشريعة الواضحة تنوير الابصار وعلى آله البررة الكرام واصحابه الخيرة العظام وبعد فان هذا الكتاب نصاب الدراية منهل الهداية مستجمع المآرب الرشيقة للعقائد متضمن المطالب الانيقة للفوائد جامع المطالب العظيم المسمى بحاشية عبد الحكيم للفاضل الجزيل والعالم النبيل البحر المدقق والنحرير المحقق المولوي عبد الحكيم بن شمس الملة والدين المشهور بالسيالكوتي بين الناظرين على الحاشية الدقيقة للمولى الخيالي على شرح العقائد المنسفية للغطريف القمقام والقرم الهمام العالم الرباني سعد الملة والدين التفتازاني قد طبع في المطبع العالي الرفيع صاحب الهمم والكرم ذي المجد والنعم عين اعيان المروة نور ابصار الفتوة محب العلوم والعلما ممهد قواعد الجاه والسخا باسط بساط اللطف الجميل رافع لواء التفقد النبيل المشهور بين العوام والخواص الجمهور المنشي نول كشور دام اقباله بالحيوة الى انتهاء الدهور الواقع ببلدة اللكنو في شهر اگست سنة ست وسبعين بعد الالف وثمان مائة ١٨٧٦ من السنين العيسوية المطابق بشهر شعبان سنة ثلاث وتسعين بعد الالف ومائتين ١٢٩٣ من الهجرة النبوية على صاحبها الف الف الصلوة والتحية فقط

فتوح العجم عربی — یہ چار جلد تصنیف حضرت واقدی رحمہ اللہ کی ہین بتلاش تمام مہتممان مطبع و توجہ خاص مولوی حبیب اللہ خانصاحب صدر الصدور سابق و حال مشتاق اہم ہو چکین —

فتوح الشام عربی — تصنیف مولانا واقدی رح کی ہے جسکا ترجمہ مشہور و پسند اہل عالم ہے —

جامع الرموز — ہر چار جلد نہایت خوشخط مطبوعہ کلکتہ سے منقول —

نقشہ نعلین شریف —

نقشہ کربلائے معظم —

خلاصۃ الکشاف — معروف بہ اعراب القرآن مع رسالہ فتح الخبیر کلام اللہ کی لفظی تصحیح اور اعراب کی جانچ اور تفسیر بھی کی ہے ایسی عمدہ کتاب نادیدہ و ناشنیدہ ہے

شرح سفر السعادت — تصنیف مولانا عبد الحق دہلوی علم حدیث مین —

مجموعہ وظائف — اس رسالہ مین پنج سورہ اور ادعیہ ماثورہ اور اعمال عاشورا وغیرہ مذہب اثنا عشریہ کے ہین

اشعۃ اللمعات — ترجمہ فارسی مشکوۃ از شیخ عبد الحق محدث دہلوی چار جلد مین نہایت صحت و خوشخطی سے چھپا —

مجموعہ اوراد چند دعائین معتبر عملدرآمد بزرگان وقت مطبوعہ اسدی —

تفسیر کشاف — یہ مشہور تفسیر ہے جو زیر اہتمام شاہ امین اللہ چھاپہ نفیس و پاکیزہ کلکتہ مین طبع ہوئی ہے مجلد بدو جلد

شرح وقایہ — عربی محشی

جواہر القرآن — ترجم وظائف قرآنی مطبوعہ گلشن احمدی

جلاء الاذہان فی علم القرآن — مصنفہ مولوی محمد معین الدین المشہدی —

مجموعہ زینت القاری — مستند قراۃ مین مطبوعہ اسدی —

مجموعہ خطب مشہور انتخاب ہے مرتبہ مولوی محمد اسمعیل دہلوی —

قواعد بغدادی مع پارہ عم نقل مبنی —

فیض المحمدی چند حدیثین مشکوۃ شریف کی نقل مع ترجمہ ہین

اصل اصول نحو — مسائل نحویہ کا بیان ہے

زاد السعادت — یہ کتاب مذہبی اہل سنت کی ہے نہایت معتبر

شرح وقایہ مع چلپی فقہ حنفیہ مین درسی کتاب ہے مسائل فقہ کو بہت استدلال کے ساتھ بیان کیا ہے اور حاشیہ چلپی ہے —

حاشیہ عبد الغفور مع تکملہ عبد الحکیم شرح ملا جامی کا حاشیہ ہے

فتاوی کنز الدقائق علم فقہ مین معتبر مشتمل فتاوی قاضیخان و فتاوی عالمگیری وغیرہ ہے اور دو شرحین اوسکی حاشیہ پر چھپی ہین —

جامع الغموض شرح مبسوط کافیہ از مولوی عبد النبی احمد نگری —

کافیہ محشی — خط نستعلیق از ابن حاجب —

فرائض شریفی شرح سراجیہ علم فرائض مین محشی اور معتبر درسی کتاب ہے از سید شریف علی جرجانی مطبوعہ گلشن احمدی —

رسالۃ البہیۃ الموسومۃ بالمجیدیۃ فی تعداد الشہداء الاخر مصنفہ محمد عبد المجید خانصاحب ولد نواب والی ٹونک یہ کتاب زبان عربی مین ہے —

تقیض فارسی — تصنیف مولوی محمد عبد اللہ بلگرامی صرف مین —

مجربات دیربی عربی تصنیف علامہ شیخ احمد دیربی مطبوعہ مصر سے نقل طبع ہوئی ہے اور اوسکا ترجمہ اردو مین ہو کر طبع ہوا

کتب مذہبی اسلام فارسی و عربی

بدائع منظوم — مسائل فقہ مین ہے

تذکرۃ المعاد — قاضی ثناء اللہ پانی پتی کی تصنیف بیان معاد

مالا بد منہ — مشہور کتاب مسائل فقہ کے —

تفسیر القلندر — فی تحریر الانوار سلسلہ قلندریہ کے بیان مین

مدارج النبوۃ — تصنیف شاہ عبد الحق دہلوی مشہور کتاب ہے —

منتہی الکلام از مولوی حیدر علی فیض آبادی مناظرہ مذہب شیعہ و سنی مین —

مسالک المتقین — منظوم علمائے ولایت کی اس مین مسائل حنفیہ فقہ کے مبسوط مندرج کئے ہین

فتوح الحرمین — منظوم فارسی مع نقشجات از کلام حضرت عبد القادر جیلانی —

ایضاً کاغذ خانی —

شرح وقایہ فارسی — مع ملتقی الابحر مشہور ترجمہ مولوی عبد الحی محدث سے ہے —

ما لا بد منہ — مصنفہ قاضی ثناء اللہ پانی پتی مسائل فقہ مین

تفسیر حسینی یہ کتاب قرآن مجید کی تفسیر مین مبسوط ملا حسین واعظ سے مشہور ہے نہایت خوشخط و صحت کامل کے ساتھ اس مطبع مین چھپی ہے —

ایضاً کاغذ رنگین عمدہ ولایتی

روضۃ الشہداء — تصنیف ملا حسین واعظ —

فتاوی برہنہ — اسمین مسائل دینیہ فقہیہ بہ مذہب ابو حنیفہ رح کا صاف صاف بیان ہے مصنفہ محمد نصیر الدین مرحوم مفتی لاہوری چھاپا خوشخط اہتمام بلیغ سے مطبع ہوا

فتاوی عالمگیری — یہ فتاوی لاجواب ہے کہ بخارا شریف اور افغانستان اور حرمین الشریفین کے فتون کا مدار اسی فتاوی پر ہے اسکی چار جلد ہین —

سفینۃ الاولیاء — تصنیف شاہزادہ دارا شکوہ —

رسالہ فرائض — مصنفہ ضیاء الدین صاحب تقسیم ترکہ مین

سراج المنیر۔ یہ تفسیر قرآن مجید کی اعلی درجہ کی ہے چار جلد میں نقل چھاپہ مصر سے ہو بہو۔ مصنفہ امام محمد شربینی خطیب کاغذ فرنچ قلمی کیپ۔

عین البکا۔ معروف بہ دہ مجلس و چہل مجلس۔

ادعیہ زیارات مدینہ منورہ۔

فتاوی المیراث۔ معروف بشرح نظم الفرائض

میزان الفرقان۔ تصنیف مولوی محمد عثمان خانکفا شہید۔

جذب القلوب۔ فارسی تصنیف شاہ عبد الحق دہلوی

نفحات الانس مع سلسلۃ الذہب مصنفہ عبد الرحمن بن احمد الجامی احوال وکرامات اولیاء اللہ۔

خلاصہ شرح اسلامیہ مسائل وراثت جسکے رو سے عدالتہائے دیوانی میں کارروائی ہوتی ہے۔

معارج النبوۃ۔ تصنیف ملا معین الدین کاشی بیان شرائف احوال حضرت خاتم النبیین علیہ الصلوۃ والتسلیم۔

ہدایہ عربی محشی ہر چہار جلد کامل مولوی خادم حسین صاحب

ترجمہ فارسی ہدایہ حامل المتن ہدایہ مع ترجمہ و شرح فارسی منقول از مطبوعہ کلکتہ جو چند علمائے نامدار نے باتفاق رائے ترجمہ و شرح فرمایا ہے۔

فتح القدیر مع تکملہ نتائج الافکار و مع ہدایہ کامل۔ تصنیف شیخ الاسلام کمال الدین ابن ہمام اور تکملہ تصنیف علامہ زین الدین افندی یہ کتاب شرح ہدایہ فقہ میں مبسوط و معتبر ہے اور ہدایہ بقدر شرح ہر صفحہ کے آغاز میں مرقوم ہے۔

عمدۃ البضاعت۔ فی مسائل الرضاعۃ مصنفہ مولوی تراب علی بن شجاعت علی مسائل فقہ میں مستند ہے

طوارق احمدیہ لاستیصال بنا دین النجدیہ تصنیف مولوی محب احمد۔

عینی شرح ہدایہ حامل المتن۔ من تصنیف الشیخ الاجل والعلامۃ الاکمل ابا محمد محمود بن احمد العینی ہے اس کتاب کا سارے ہندوستان میں صرف ایک نسخہ بہم پہونچا ورنہ پورا نسخہ اس نایاب کتاب کا کمتر پایا گیا۔

جلد دوم اولین کو باعث کثرت ضخامت کے تین جلدوں میں کر دیا ہے

جلدین اخرین۔ بدستور دو ہی جلدوں میں ہے

کنز الدقائق فارسی۔ تصنیف مولوی نصیر الدین صاحب اعلے درجہ کی کتاب فقہ حنفیہ میں نہایت مستند ہے۔

انوار العارفین۔ در رسائل تصوف فارسی۔

توضیح و تلویح مع حاشیہ چلپی اور حاشیہ شیخ الاسلام و حاشیہ ملا خسرو۔ یہ ایک مجموعہ غریب و نادر اصول فقہ میں طبع ہوا ہے کہ ان نادرات کتب کو یکجا جمع کیا ہے قابل دید ارباب علم و فضل ہے

کلیات و دواوین فارسی

دیوان حافظ محشی مشہور دیوان حافظ شیرازی کا ہے۔

ایضاً۔ محشی مطبوعہ جدید بہت خوش خط طبع ہوا ہے۔

دیوان بیدل اسکے حاشیہ پر نکات بیدل ہے اصل نسخہ قلمی بہت عمدہ بہم پہونچا تھا واسطے ملاحظہ شائقین کے طبع ہوا ہے

دیوان مخفی تصنیف مخفی رشتی یہ اوستاد اہل زبان تھا رشت نام مقام کا ہے ولایت فارس میں جو نادان اوسکو کلام زیب النسا بیگم کہتے ہیں غلط ہے تذکروں سے ظاہر ہے

دیوان خواجہ معین الدین چشتی۔ ایک نایاب ہما صفت یہ تصنیف محض عنایت ایزدی سے اس مطبع کو ملی تبرکاً طبع ہوئی۔

دیوان حضرت غوث الاعظم از کلام حضرت شیخ محی الدین گیلانی مشہور بہ پیران پیر ہے

دیوان موزون۔ من نتائج خیالات عالیجناب راجہ رام نراین صاحب مغفور تلمیذ شیخ علی حزین مشہور دیوان ہے۔

دیوان صائب۔ مشہور دیوان ہے۔

دیوان ناصر علی۔ منشی و شاعر یادگار زمانہ متاخرین ہے۔

دیوان غنی۔ مصنفہ ملا محمد طاہر متخلص بہ غنی۔

دیوان تفتہ۔ منشی ہرگوپال صاحب تخلص تفتہ تلمیذ غالب دہلوی۔

دیوان کشفی۔ مولوی سلامت اللہ مغفور کانپوری کی تصنیف سے ہے ہر ایک شعر میں ایک لطف درویشانہ پایا جاتا ہے۔

دیوان ہلالی۔ مشہور اوستاد اہل زبان سے مطبوعہ نظامی۔

دیوان مخزن فصاحت۔ تصنیف منشی جواہر سنگھ جوہر

دیوان گویا۔ تصنیف فقیر محمد خان گویا شاگرد خواجہ وزیر مطبوعہ نظامی۔

دیوان رند۔ تصنیف نواب سید محمد خان بہادر لکھنوی شاگرد آتش۔

دیوان ناسخ۔ کلیات شیخ امام بخش ناسخ ہجو دیوان ہوش و حاشیہ میں ہے۔

دیوان فدا۔ یہ نہایت عمدہ کتاب تصنیف مولوی فدا حسین صاحب وکیل عدالت دیوانی علیگڈھ

دیوان اسیر۔ منشی مظفر علی صاحب اسیر تلمیذ مصحفی

دیوان شہیدی۔ مشہور شاعر کا کلام ہے


Digitized by Google